مجلة تراثية نصف سنوية محكمة
العدد الأول ـ السنة الخامسة والأربعون
٢٠١٨م / ١٤٣٨ هـ



الرقم المعياري الدولي
ISSN : 1606 - 4836

رئيس مجلس الإدارة
حميد فرج حمادي
رئيس التحرير
أ.د. علي حداد
هياة التحرير
د. رهبة أسودي حسين
علي عبد جاسم
رنا صباح خليل

الهياة الإستشارية
أ.د. ناجي عباس التكريتي
أ.د. صاحب جعفر أبو جناح
أ.د. نبيلة عبد المنعم داود
أ.د. ناجية عبد الله إبراهيم
أ.د. نائل حنون
أ.د. جواد مطر الموسوي

التصميم والإخراج الفني
رائد مهدي صالح

الترجمة
ليث هادي أمانة

التصحيح الطباعي
سعاد حسين ياسر
هادي صبيح فاضل

عنوان المراسلة: جمهورية العراق/ بغداد - الأعظمية
حي تونس/ دارالشؤون الثقافية العامة
ص.ب ٤٠٣٢
هاتف ٤٤٣٦٠٤٤/ فاكس: ٤٤٦٧٦٠
البريد الإلكتروني:dar-iraqculture@yahoo.com
رقم الايداع في المكتبة الوطنية (١٠٠) لسنة ٢٠١٤م

المحتوى

المُعْرِب

(تَفْسِيرُ كِتَابِ القَوافِي للأَخْفَش) لأبِي الفَتْحِ عُثْمَانَ بن جِنِّي (ت ٣٩٢ هـ)
حَديثُ الأَصْلِ المَخْطُوطِ وَمَنْهَجِ التَّحْقِيقِ وَالاسْتِدْرَاك

د.وليد محمد السراقبي*

● عَينٌ عَلَى عِلْمِ القَوَافِي :

رُبَّمَا كَانَ أبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ الخَليلُ بنُ أَحْمَدَ الفَرَاهِيدِيّ (ت ١٧٥هـ) أَوَّلَ عُلَمَاءِ العَرَبِيَّةِ الَّذِينَ تَكَلَّمُوا فِي عِلْمِ القَافِيَةِ، حَدِّهَا، وَأَنْوَاعِهَا، وَعُيوبِهَا، وَلَعَلَّهُ «لَمْ يَتَجَاوَزْ إِلْقَاءَ مَا تَهَدَّى إِلَيهِ مِنْ أُصُولِ هَذَا العِلْمِ وَمَسَائِلِهِ عَلَى أَصْحَابِهِ إِلَى التَّأْلِيفِ فِيهِ كَمَا أَلَّفَ فِي صُنْوِهِ عِلْمِ العَرُوضِ الَّذِي هُوَ وَاضِعُهُ وَمُسْتَنْبِطُ قَوانِينِهِ وَعِلَلِهِ أَيْضاً»[١].

أَمَّا مَنْ خَلَفَهُ، فَقَدْ وَضَعَ سِيْبَوَيه (ت ١٨٠ هـ) كِتَاباً فِي (القَوافِي)، وكَانَ ابنُ جِنِّي أَوَّلَ مَنْ ذَكَرهُ فِي كِتَابِهِ (المُعْرِب) هَذَا مَرَّةً واحدةً فَحَسْب[٢]، وَظَلَّ كِتَابُ سِيْبَوَيه هَذَا مَوْضِعَ أَخْذٍ وَرَدٍّ، حَتَّى قَامَ الأَخُ الدّكتورُ سيف العريفي بِتَحْقِيق كِتَابِ (القَوافِي)[٣] وَإِثْبَاتِ نِسْبَتِهِ إِلَى سِيْبَوَيه، فَأَوْفَى عَلَى الغَايَةِ، وَقَطَعَ بِذَلِكَ قَولَ كُلّ خَطِيبٍ.

ثُمَّ تَوالَتِ التَّآلِيفُ فِي هَذَا الفَنِّ، فَمِمَّنْ أَلَّفَ فِيهِ وَوَصَلَ إِلَينَا تَأْلِيفُهُ: المَازِنِيُّ[٤] (ت ٢٤٨هـ)، وَالمُبَرِّدُ[٥] (ت٢٨٥هـ)، وابنُ كَيْسَانَ[٦] (ت ٢٩٩هـ)، وَأَبُو الحَسَنِ العَرُوضي[٧] (ت٣٢٤ هـ)، والطَّيِّبُ بْنُ عَلِيٍّ التَّمِيمِيُّ[٨] (ق٤هـ)، وَابنُ السَّرَاجِ الشَّنْتَرِينِيّ[٩] (٥٤٩هـ)، وَأَبُو البَرَكَاتِ الأَنْبَارِيّ[١٠] (ت٥٧٧هـ)، وَغَيرُهُم.



(*) كلية الآداب/جامعة حماة ـ سوريا

أَمَّا المُصَنَّفَاتُ الَّتِي لَمْ تَصِلْ إِلينَا -بَعْدُ-، فقد ذُكِرَ أَنَّ بَعْضَهُمْ وَضَعَ كِتَاباً في (عِلْمِ القَوافِي)، مِنْهُم: خَلَفٌ الأحمرُ[١١] (ت١٨٠هـ)، وَأَبو عَلِي بن المُستَنِيرِ المَعرُوف بِـ (قُطْرُب)[١٢] (ت ٢٠٦ هـ)، والفَرَّاءُ[١٣] (ت٢٠٧هـ)، وَأَبُو عُمَرَ الجَرْمِيّ[١٤] (ت٢٢٥هـ)، وَأَبو إسحاقَ الزَّجَّاج[١٥] (ت ٣١٠ هـ)، ونِفْطَوَيْه[١٦] (ت٣٢٣هـ)، وَأَبو القَاسِمِ الزَّجَّاجِي[١٧] (ت٣٣٩هـ)، وابنُ سِيْده[١٨] (ت٤٥٨هـ)، وَعبدُ القَاهِرِ الجُرْجَانِيُّ[١٩] (ت ٤٧١هـ)، وَغَيرُهُم.

وَلَكِنَّ الكِتَابَ الَّذِي وَصَلَ إِلَينَا مُكْتَمِلاً فِي هَذَا العِلْمِ هُوَ كِتَابُ (القَوافِي)[٢٠] لأَبِي الْحَسَنِ الأخفش سَعِيدِ بنِ مَسْعَدَةَ (ت٢١٥هـ)، مَولَى بَنِي مُجَاشِعِ بْنِ دَارِمِ بْنِ مَالِكٍ التَّمِيمِيِّ، وَهُوَ الَّذِي شُهِرَ بِـ (الأَخْفَشِ الأَوْسَطِ)، وكَانَ النُّحَاةُ يَكْتَفُونَ فِي الغَالِبِ بِذِكْرِهِ بِلَقَبِ (الأَخْفَشِ) مُجَرَّداً مِنْ أَيِّ تخصيص، وَهُمْ يُرِيدُونَهُ، فَقَدْ كَانَ أَكْثَرَ الأَخَافِشَةِ شُهْرَةً، وَأَبْعَدَهُمْ فِي عِلْمِ العَرَبِيَّةِ غَوْراً، فَقَدْ عُرِفَ بِلَقَبِ (الأَخْفَش) أَحَدَ عَشَرَ نَحْوِيّاً[٢١]، أَشْهَرُهُمْ ثَلاثَةٌ، هُمْ: الأَخْفَشُ الأَكْبَر، أَبو الخَطَّابِ عبدُ الحَمِيدِ بنُ عَبْدِ المَجِيدِ (ت١٧٧هـ)، من أَهْلِ هَجَرَ وَمَوَالِيهم، وَالأَوْسَطُ، وَهُوَ صَاحِبُنَا، والأَصْغَرُ، أَبُو الحَسَنِ عَلِيُّ بنُ سُلَيْمَانَ بنِ الفَضْلِ النَّحويّ (ت٣١٥هـ)، أَحَدُ أَصْحَابِ المُبَرِّدِ وَثَعْلَب.

وَقَدْ كَانَ كِتَابُ (القَوافِي) لِلأَخْفَشِ أَصْلاً لِكُلِّ مَنْ وَضَعَ كِتَاباً فِي هَذَا العِلْمِ مِمَّنْ جَاءَ بَعْدَهُ، فَكَانُوا يَعَوِّلُونَ عَلَيهِ كَثِيراً، إِذْ كَانَ فِي نَظَرِهِم مَوئِلَ أُصُولِ هَذَا العِلْمِ، فَلَمْ يَعْرُ كِتَابٌ مِنْ كُتُبِ هَذَا العِلْمِ مِنَ الاتِّكَاءِ عَلَيهِ، وَالنَّقْلِ عَنْهُ، أَوْ حِكَايَةِ مَا يَقُولُ بِهِ وَيَذْهَبُ إِلَيهِ فِي هَذَا البَابِ، أو ذاك، وَكَانُوا بَينَ مُصَرِّحٍ بِذَلِكَ أَوْ مُضْرِبٍ عَنْ ذِكْرِه صفحاً.

وَكَانَتْ شُهْرَةُ كِتَابِ أَبِي الحَسَنِ الأَخْفَشِ وَجَمْعه أُصُولَ (عَلْمِ القَوافِي) بَاعِثاً لأَبِي الفَتْحِ عُثْمَانَ بنِ جِنِّي (ت٣٩٢هـ)، عَلَى التَّصَدِّي لِشَرْحِهِ، وَكَشْفِ غَوامِضِهِ، وَالتَّنْقِيرِ عَنْ دَقَائِقِهِ، وَالاحْتِفَالِ بِبَسْطِ مَسَائِلِ هَذَا العِلْمِ، فَإِنَّ «عِلْمَ القَوافِي، وَإِنْ كَانَ مُتَّصِلاً بَالعَرُوضِ وَكَالجُزْءِ مِنْهُ، لَكِنَّهُ أَدَقُّ وَأَلْطَفُ مِنْ عِلْمِ العَرُوضِ، وَالنَّاظِرُ فيهِ مُحْتَاجٌ إِلَى مَهَارَةٍ فِي عِلْمِ التَّصْرِيفِ وَالاشْتِقَاقِ وَاللُّغَةِ وَالإِعْرَابِ. وَهُوَ مَعَ قُرْبِهِ، صَعْبُ المَرَامِ، سَامِي المَطْلَعِ، وَعِرُ المَسْلَكِ»[٢٢]، فَوَضَعَ كِتَاباً فِي شَرْحِهِ سَمَّاهُ (المُعْرِب).

● ابنُ جِنِّي وَكِتَابُهُ فِي شَرْحِ (القَوَافِي) للأَخْفَشِ

١) تَأْصِيلُ عُنوانِ الكِتَابِ

تَعَدَّدَتِ العناوين الَّتِي يُذْكَرُ بِهَا كِتَابُ ابنِ جِنِّي فِي شَرْحِ قَوَافِي الأَخْفَشِ، فَكَانَ عَلَى غَيرِ مَا صِيْغَةٍ، مِنْهَا:

أ- (المُعْرِبُ)، مُجَرَّدٌ مِنْ أَيِّ بَيَانٍ أَوْ وَصْفٍ يَلْحَقُ الاسْمَ، وَبِهَذَا الاسْمِ ذَكَرهُ مُؤَلِّفُهُ ابنُ جِنِّي فِي بَعْضِ كُتُبِهِ، وَابنُ النَّدِيمِ وابنُ سِيْده، والمُهَلَّبي وَابنُ مَنْظُورٍ وَأَبُو حَيَّانَ الأَنْدَلُسِيّ وَالعُبَيْدِيُّ، والزَّبِيدِيُّ[٢٣].

ب - (المُعْرِبُ فِي القَوَافِي)، وَهُوَ الاسْمُ الَّذِي تَفَرَّدَ بِذِكْرِهِ السَّرِيُّ الرَّفَاءُ (ت٣٦٢هـ)[٢٤].

ت – (المُعْربُ فِي شَرْحِ القَوَافِي)[٢٥].
ث – (المُغْربُ فِي شَرْحِ القَوَافِي)، والغَالِبُ أَنَّهُ مِنْ قبيلِ تَصْحِيف الاسْمِ السَّابِقِ[٢٦].
ج- ذَكَرَ يَاقُوت أَيْضَاً أَنَّ لِابنِ جِنِّي كِتَابَاً أَسْمَاهُ: (شَرْحُ الكَافِي فِي القَوافِي)، وَذَكَرهُ القِفْطِيُّ بِاسْمِ: (الـكَافِي فِي شَرْحِ قَـوافِي الأَخْفَـش)، وَذَكَرهُ ابن خلّكان باسـمِ: (الـكَافِي فِي شَرْحِ كِتَـابِ القَوافِي للأَخْفَـشِ)[٢٧]، وَالرَّاجِـحُ عِنْدنـا أَنَّـهُ كِتَـابُ (المُعْرِبِ) عيْنُهُ.
وَفِي مُقَابِـل ذَلِكَ اقْتَصَرَ بَعْضُ مَـنْ تَرْجَمَ لابنِ جِنِّـي عَـلَى الإِشَـارَةَ إلى أَنَّ لَـهُ كِتَابَـاً فِي شَرْحِ (القَـوافِي) مِنْ دُونِ ذِكْرَ اسـمِ الكِتَـاب، وَمِنْهُمُ الخَطِيبُ البَغْدَادِيُّ (ت ٤٦٣ هـ)، وَالأَنْبَارِيّ (ت ٥٧٧ هـ)، وَالدَّمَامِينِـيُّ (ت ٨٢٧هـ)[٢٨]، وأَغْفَلَ التَّنُوخِـيُّ (ت ٤٤٢ هـ)، وَالذَّهَبِيُّ (ت ٧٤٨ هـ)، وَالفَيرُوز آبادِيّ (ت ٨١٧ هـ)، وَالسّـيوطِيُّ (ت ٩١١ هـ) ذِكْرهُ أَوِ الإِشَارَةَ إِلَيه[٢٩].
وَالدَّلائِلُ كُلُّهَا تُشِـيرَ إلى أَنَّ عُنْـوَانَ الكِتَابِ هُوَ (المُعْـرب)، كَمَا ذَكَرهُ ابنُ جِنِّي غَـيْرَ مَا مَرَّةٍ فِي كُتُبِهِ، أَمَّا لَحِقَ هَذَا العُنْوَانَ فهُوَ مِنْ قَبِيلِ تَفْسِيرِ مَضْمُونِ الكِتَابِ وَتَوضِيحِهِ، وَابنُ جِنِّي هُوَ أَوَّلُ مَنْ أَشَـارَ إِلَى ذَلِـكَ، وَتَبِعَهُ مِنْ بَعْـدِهِ مَنْ ذَكَرَ الكِتَابَ، فَخَلَطَ بَعْضُهُمْ بَينَ عُنْوَانِهِ وَوَصْفِهِ.
فَقَالَ ابـنُ جِنِّي فِي كِتَابِـهِ (التَّمَـام)[٣٠]: «وَقَدْ تَقَصَّيْتُ هَـذَا المَوْضِعَ فِي كِتَابِيَ (المُعْرِب)، وَهُو كِتَابُ تَفْسِيرِ القَوَافِي عَنْ أَبِي الحَسَن».
وَقَالَ أَيْضَاً فِي كِتَابِهِ (التَّنْبِيه على شَرْحِ مُشْكِلاتِ الحَمَاسَـةِ)[٣١]: «وَقَـدْ ذَكَـرْتُ هَـذَا فِي كِتَـابِ (المُعْـرِبِ)، أَعْنِـي تَفْسِـيرَ قَوَافِي أَبِي الحَسَـنِ، فَاطْلُبْهُ هُنَاكَ بِإِذْنِ اللهِ».
وَقَالَ فِي (الخَصَائِصِ) أَيْضَاً[٣٢]: «وَقَدْ أَحْكَمْنَا هَذَا الـمَوْضِعَ فِي كِتَابِنَا (المُعْرِب)، وَهُوَ تَفْسِـيرُ قَوَافِي أَبِي الحَسَنِ».
لكنَّ ابنَ جِنِّي لَمْ يَذْكُر اسمَ الكِتَابِ مَرَّة، وَاكْتَفَى بِالإِشَـارَةِ إِلَيهِ، فَقَالَ فِي (التَّنْبِيـه)[٣٣]: «وَقَدْ كَانَ يَجِبُ أَنْ يُـودَعَ هَذَا المَوْضِعُ فِي كِتَابِنَا فِي تَفْسِـيرِ قَوافِي أَبِي الحَسَنِ لامْتِزَاجِهِ بِهِ وَمُمَاسَّتِهِ إِيَّاهُ، لَكِنَّهُ لَمْ يَحْضُرْنَا حِينَئِذٍ، وَالخَاطِـرُ أَجْوَلُ مِمَّا نَذْهَبُ إِلَيهِ، وَأَشَدُّ ارْتِكَاضَاً وَذَهَابَاً فِي وجهاتِ النَّظَرِ مِنْ أَنْ يَقِفَ بِكَ عَلَى انْتِهَائِهِ، أَوْ يُمْطِيكَ ذُوْرَةَ إِجْوَالِهِ وَإِقْصَائِهِ».
٢) تَارِيخُ تَأْلِيفِ الكِتَابِ
وَلَعَـلَّ هَـذَا الكِتَـابَ مِـنْ أَوَّلِ الكُتُبِ الَّتِي أَلَّفَهَـا ابـنُ جِنِّـي، فَجَـلِيٌّ - مِمَّا تَقَـدَّمَ مِنْ أَقْوَالِهِ- أَنَّ ابـنَ جِنِّي وَضَعَ هَذَا الكِتَابَ قَبْلَ كُتُبِـهِ: (التَّمَام) وَ(التَّنْبِيـه) وَ(الخَصَائِص) وَ(المُحْتَسَب).
وَلَكِـنَّ تَأْلِيـفَ كِتَـابِ (المُعْـرِب) مُتَأَخِّرٌ عَنْ كِتَابِ (المُنْصِـف) فِي شَرْحِ تَصْرِيفِ المَازِنِيِّ، فَقَـدْ قَالَ ابـنُ جِنِّي[٣٤]: «وَهَذَا بَـابٌ يَطُولُ وَسَأَسْـتَقْصِيهِ فِي شَرْحِ كِتَـابِ (القَوَافِي) عَنْ أَبِي الحَسَنِ، إِنْ شَاءَ اللهُ».
وَكَذَلِـكَ هُـوَ مُتَأَخِّـرٌ عَـنْ كِتَـابِ (النـوادِرِ المُمْتِعَـة)[٣٥]، وَعَنْ كِتَـابِ (الفَسْرِ) فِي شَرْحِ

دِيوانِ المُتَنَبِّي، فَقَدْ أَشَارَ ابنُ جِنِّي فِي (المُعْرِبِ) إلَى كِتَابِهِ (الفَسْرِ)[٣٦]، ومَعَ أَنَّ ابنَ جِنِّي عَرَضَ فِي (الفَسْرِ) مَسَائِلَ فِي (عِلْمِ القَوَافِي) إلاّ أَنَّهُ لَمْ يُشِرْ إِلَى أَنَّهُ وَضَعَ كِتَاباً فِي شَرْحِ القَوَافِي.

أَمَّا تَارِيخُ تَأْلِيفِهِ فَالراجحُ لديَّ أَنَّهُ فِي حُدُودِ سَنَةِ ٣٦٠ هـ تَقْدِيراً، إذْ يَعُودُ أَوَّلُ ذِكْرٍ لَهُ إِلَى السَّرِيِّ الرَّفَّاءِ (ت ٣٦٢هـ) فَقَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ (المُحِبّ وَالمَحْبُوب وَالمَشْمُوم وَالمَشْرُوب)[٣٧]: «وذَكَرَ أَبُو الفَتْحِ أَيْضاً، فِي آخِرِ كِتَابِ (المُعرب فِي القَوافِي)، فِي قَولِ بَعْضِ الخَوَارِجِ ...»؛ وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ كِتَابَ (المُعْرِبِ) كَانَ مَعْرُوفاً مُتَدَاوَلاً بَينَ أَيْدِي النَّاسِ عِنْدَمَا أَلَّفَ السَّرِيُّ الرَّفَّاءُ كِتَابَهُ. فَإِذَا كَانَ ابنُ جِنِّي مَوْلُوداً قَبْلَ سَنَةِ ٣٣٠ هـ، وَمُتَوَفَّىً سَنَةَ ٣٩٢هـ، وَكَانَتْ وَفَاةُ السَّرِيِّ الرَّفَّاءِ سَنَةَ ٣٦٢هـ، فَإِنَّ ابنَ جِنِّي حِينَ وَضَعَ كِتَابَهُ هَذَا كَانَ عُمُرهُ قَرِيباً مِنَ الثَّلاثِين.

ثُمَّ إِنَّ ابنَ جِنِّي نَفْسَهُ أَشَارَ إِلَى كِتَابِهِ هَذَا فِي تَصَانِيفِهِ الأُخْرَى -كَمَا أَسْلَفْنَا-؛ فَقَولُ ابنِ جِنِّي[٣٨]: «وَقَدْ كَانَ يَجِبُ أَنْ يُودَعَ هَذَا المَوْضِعُ فِي كِتَابِنَا فِي تَفْسِيرِ قَوافِي أَبِي الحَسَنِ»، وَقُولُهُ: «وَلَم تَحْضُرْنَا هَذهِ المَسْأَلَةُ فِي وَقْتِ عَمَلِنَا لِكِتَابِ (المُعْرِبِ)» يُشِيران إِلَى بُعْدٍ فِي زَمَنِ تَأْلِيفِ هَذهِ الكُتُبِ.

● وَصْفُ المَخْطُوطِ :

هَذهِ النُّسْخَةُ الَّتِي بَينَ أَيْدِينَا هِيَ الوَحِيدَةُ - إِلَى الآنَ-، وَهِيَ مَحْفُوظَةٌ فِي مَكْتَبَةِ المَلِكِ عَبْدِ العَزِيزِ العَامَّةِ فِي الرِّيَاضِ، تَحْتَ رَقَم: ٤٤٧٤.

وَهِيَ نُسْخَةٌ غَيرُ كَامِلَةٍ، وَفِيهَا بَعْضُ الخُرُومِ، وَاضْطِرَابٌ فِي تَرْتِيبِ أَوْرَاقِهَا، وَصُعُوبة قِرَاءَةِ بَعْضِهَا بِفِعْلِ القِدَمِ، وَقَدْ كُتِبَ بَعْضُهَا بِخَطٍّ مُغَايِرٍ لِلأَصْلِ، وَلَحِقَ أَوَّلَهَا نَقْصٌ كَبِيرٌ يُقَدَّرُ بِنِصْفِ الكِتَابِ وَيَزِيدُ.

كُتِبَتْ هَذهِ النُّسْخَةُ فِي شَهْرِ ذِي الحِجَّةِ سَنَةَ ٤٠٦هـ، وَقَدْ خَلَتْ مِن اسْمِ النَّاسِخِ، وَتَقَعُ فِي ثَمَانِي وَخَمْسِينَ وَرَقَةً، كُتِبَتْ بِخَطٍّ مَغْرِبِيٍّ، وَفِي كُلِّ وَرَقَةٍ ثَلاثَةَ عَشَرَ سَطْراً، وَمُتَوَسِّطُ كَلِمَاتِ السَّطْرِ تِسْعُ كَلِمَاتٍ.

تَبْدَأُ هَذهِ النُّسْخَةُ- بِالتَّرتِيبِ الَّذِي وَصَلَنَا- بِقَولِهِ: «(مُذْكِرٍ) وَ(مِذْكارٍ) وَ(مُؤْنِثٍ) وَ(مِئْنَاثٍ) وَ(مُحْمِقٍ) وَ(مِحْمَاقٍ)[٣٩] وَغَيْرِ ذَلِكَ، فَصَارَ جَمْعُ أَحدِهِمَا كَجَمْعِ صَاحِبِهِ، فإذا جَمَعَ (مُحْمِقاً) فَكَأَنَّهُ جَمَعَ (مِحْمَاقاً)، وَكَذَلِكَ: (مُتْئِمٌ) وَ(مِتْئَامٌ)[٤٠]، .....».

وَإِنَّمَا أَوَّلُهُ هُوَ الوَرَقَة [٤٦/أ]، وَتَبْدَأُ بِقَولِهِ: «وَهُوَ قَوْلُ حَكِيمِ بنِ مُعَيَّةَ التَّمِيمِيِّ[٤١]:

إِنْ شِئْتِ يَا سَمْرَاءُ أَشْرَفْنَا مَعَا
دَعَا كِلانَا رَبَّهُ فَأَسْمَعَا
بِالخَيرِ خَيْرَاتٍ وَإِنْ شَرّاً فَأَا
وَلا أُرِيْدُ الشَّرَّ إِلا أَنْ تَأَا

فَظَاهِرُ هَذَا أَنَّهُ قَدْ أَكْفَأَ، بِأَنْ خَالَفَ بَينَ حرفَيْ الرَّوِيِّ، وَهُمَا: العَينُ وَالهَمْزَةُ».

وَتَليهَا الوَرَقَةُ الوَرَقَة [٤٦/ب]، ثُمَّ [١٠/أ]، وَبَيْنَهُمَا نَقْصٌ كَبِيرٌ، اسْتَدْركنَا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْنَا الوُقُوفُ عَلَيهِ.

وَالظَّاهِـرُ أَنَّ نَقْصاً وَقعَ فِي آخِرِ هَذهِ النُّسْـخَةِ أَيْضَـاً، فَقد جَاءَ فِي آخِرهَا: «وَكَذَلِكَ الشِّـعْرُ إِذَا جَاءَ مُخَالِفاً، وبَعْدَ عَنِ النَّظَائِرِ سُمِّيَ ذَلِكَ العَيْبُ فِيهِ تَحْرِيداً. تَمَّ الاشْتِقَاقُ وَنَجزَ الكِتَابُ».

أَمَّا مَـا نَقَلَهُ العُبَيْدِيُّ مِنْ آخِـرِ كِتَابِ (الْمُعْربِ) فَفِيـهِ زِيَـادَةٌ بَعْـدَ العِبَـارَةِ السَّـابِقَةِ، فَجَـاءَ بَعْدَهَـا[٤٢]: «ثُمَّ قَالَ - يعنـي ابنَ جِنِّي-: وَمِنْهُ -أَيْ: مِـنَ التَّحْرِيـدِ- ابن لِلقَافِيـةِ الْمُعْوَجَّةِ، أَو للضَّرْبِ الْمُعْوَجِّ، أَو لِلعَيبِ وَصْفاً وَزْنُهُ (مُفَعَّلاً)، أَيْ: مُحَرَّداً».

وَوَاضِحٌ أَنَّ هَذهِ النَّسْـخَةَ لَيْسَتِ الوَحِيدَةَ، عَلَى الرُّغْـمِ مِنْ أَنَّ تَارِيخَ نَسْـخِهَا لَيْـسَ بِبَعِيدٍ عَنْ تَارِيـخِ وَفَاةِ الْمُؤَلِّـفِ، إِلاّ أَنْ تَارِيـخَ تَأْلِيفِ هَذَا الكِتَابِ يَسْبِقُ تَارِيخَ هَذهِ النُّسْخَةِ زُهَاءَ خَمْسَةِ عُقُودٍ، فَأَوَّلُ ذِكْرٍ لِلكِتَابِ كَانَ فِي كِتَابِ (الْمُحِبِّ وَالْمَحْبُوبِ وَالْمَشْـمُومِ وَالْمَشْرُوبِ) للسَّرِيِّ الرَّفَّاءِ الْمُتَوَفَّى نَحْو سَنَةِ ٣٦٢هـ، كَمَا أَشَرْنَا إِلَى ذَلِكَ مِنْ قَبْلُ.

وَلَعَلَّ هَذهِ النُّسْـخَةَ هِيَ الَّتِي وَقَـفَ عَلَيهَا ابنُ سِيْده (ت ٤٥٨ هـ)، فَالاخْتِلافَاتُ بَينَ مَا أَوْرَدهُ ابنُ سِـيْده فِي كِتَابِهِ (الْمُحْكَـمِ وَالْمُحِيط الأَعْظَمِ) وَبَـينَ هَذهِ النُّسْـخَةِ لَيْسَـتَ بِالكَثِـيرَةِ، أَمَّا مَنْ جَاءَ بَعْدهُ، فَقَدْ كَثُرَتِ الاخْتِلافَاتُ فِي النُّصُوصِ الَّتِـي نَقَلوها عَنِ (الْمُعْرِبِ)، وَهَـذهِ الاخْتِلافَاتُ تَعُودُ تَارَةً إِلَى التَّصْحِيفُ وَالتَّحْرِيفِ، وَتَارَةً إِلَى تَصَرُّفِ بَعْضِهِم فِي النُّصُوصِ الْمَنْقُولَةِ.

وَقَدْ قَسَّمَ ابنُ جِنِّي كِتَابَهُ هَذَا على عَشَرَةِ أَجْزَاءٍ، وَبَدَأَتْ هَذهِ النُّسْـخَةُ فِي الثُّلُثِ الأَخِيرِ مِنَ الجزْءِ الثَّانِـي تَقْدِيـرَاً، وَقَدْ خَلَـتْ هَذهِ النُّسْـخَةُ مِنَ الأَوْرَاقِ الَّتِـي أَشَـارَ فِيهَـا ابنُ جِنِّـي إِلَى بِدَايَةِ الجُـزْءِ وَنَهَايَتِـهِ، سِـوَى ابْتِدَاءِ الجُـزْءِ الثَّالِثِ، وَانْتِهَاءِ الجُزْءِ التَّاسِـعِ وَابْتِـدَاءِ الجُزْءِ العَاشِرِ، وَهُوَ آخِرُ الكِتَابِ.

وَالراجِحُ أَنْ يَكُونَ تَقْسِيمُهُ:

أ) خُطْبَةُ الكِتَابِ، وَقَدِ اسْتَدْرَكْنَا بَعْضَاً مِنْهَا.

ب) الجُزْءُ الأَوَّلُ: عِدَّةُ القَوَافِي.

ج) الجُـزْءُ الثَّانِي: الرَّوِيُّ وَمَا يَلْزَمُ قَبْلَهُ وَبَعْدهُ مِنَ الحُرُوفِ.

د) الجُزْءُ الثَّالِثُ: مَا يَلْزَمُ القَوَافِي مِنَ الحَرَكَاتِ.

هـ) الجُزْءُ الرَّابِعُ: عُيُوبُ القَوَافِي.

و) الجُـزْءُ الخَامِـسُ: مَا يَكُونُ رَوِيّـاً مِنَ اليَاءِ وَالوَاوِ وَالأَلِفِ.

ز) الجُزْءُ السَّادِسُ: ما اجْتَمَعَ فِي آخِرهِ سَاكِنَانِ فِي قَافِيَةٍ.

ح) الجُزْءُ السَّابِعُ: مَا يَكُونُ فِيهِ حَرْفُ اللِّينِ مِمَّا لَيْسَ فِيهِ سَاكِنَان.

ط) الجُزْءُ الثَّامِنُ: فِي الإِنْشَادِ.

ي) الجُزْءُ التَّاسِعُ: القَولُ عَلَى الأَلْفَاظِ.

ك) الجُزْءُ العَاشِرُ: أَلْقَابُ القَافِيَةِ.

عَمَلي فِي مَتْنِ الكِتَابِ :

كَانَ العمـلُ فِي إِخـراجِ هَذَا الكِتَابِ مسـتنداً إلى مَنْهَجَينِ:

أَوَلُهُمَا: الـمَنْهَجُ المتّبع فِي تَحْقِيقِ النَّصِّ؛ وَهُوَ يَقُومُ عَلَى جُمْلَةٍ مِنَ الأُصُولِ، مِنْهَا:

- إعَـادَةُ تَرْتِيبِ أَوْرَاقِ الـمَخْطُـوطِ، فَالكِتَابُ – كَمـا وَصَلَنَـا- فيهِ اخْتِـلالٌ وَاضْطِـرَابٌ فِي تَرْتِيبِ أَوْرَاقِه، فَقُدِّمَ فِيهَا وَأُخِّرَ.
- مقابلـة النَّص مَعَ النُّصُـوصِ فِي الكُتُبِ الَّتِي نَقَلَتْ عَنِ ابـنِ جِنِّي وبيان مَواضِـعِ الاخْتِلافِ بَينَهَا.
- تخريج نُصُوص الأَخْفَش مِنْ كِتَابِهِ (القَوافِي).
- إثبـات آراء ابـنِ جِنّـي فِي غَيرِ كِتَابِـهِ هَذَا فِي الحواشي مِمَّا هُوَ مُرْتَبِطٌ بِالفِكْرَةِ الَّتِي يُنَاقِشُهَا ابنُ جِنِّي فِي (المُعْرِبِ)؛ وَكَذَلِكَ الفِقَر الَّتِي أَشَارَ ابنُ جِنّـي إلى أَنَّهَا مِمَا فَاتَهُ حِـينَ وَضَعَ كِتَابَهُ هَذَا، فَسُدَّ بِهَا النَّقْصُ الحَاصِلُ، وَأُثْرِيَ الكِتَابُ.
- ضَبَط الآيَات القُرآنِيَّة ضبْطَاً تاماً، وتصحيح مَا سَـهَا عَنْهُ النَّاسِـخُ، وإثبات اسْـم السُّـورَةِ وَرَقمهَـا وَرَقَـم الآيَةِ ضَمْنَ مَعْقُوفَـينِ [ ] بَعْدَ الآيَةِ.
- تخريـج الأَحَادِيْث النَّبَوِيَّةَ وَالأَقْوَال مِنْ أُمَّاتِ الكُتُبِ.
- تخريج الشَّوَاهِد الشِّعْرِيَّة كَافةً تَخْرِيجاً يَكَادُ يَكُونَ كَامِلاً مُسْـتَقْصَىً، والإشارة إِلَى اخْتِلافِ الرِّوَايَـاتِ فِيهَا، وإثبات البَحْـر العَرُوضيّ لِكُلٍّ مِنْهَا.
- التعليـق فِي الحَوَاشِي بمَا ارْتَأَيْنَـا فِيهِ فَائِدَةً، وَذَكَر آرَاء عُلَمَاءِ هَذَا الفَنِّ وَالاخْتِلاف بَيْنَهُم.
- إحالـة الـمَسَـائِل اللُّغَوِيَّـة وَالنَّحْوِيَّـة إِلَى مَظانِّها، والتعليق فِي الحَوَاشِي بِمَا كان لازمَاً.
- تَرْجَمَـة الأَعْـلامِ غَـيرِ الـمَشْـهُورِينَ الَّذين وردت أَسْـمَاؤُهُمْ فِي الكِتَـابِ، وَذكـر تَرْجَمَـة مُقْتَضَبَة للـمُشْهُورِين مِنْهُم.
- وَضَـع عَنَاوِينَ فِي القِسْـمِ الـمُسْـتَدْرَكِ كَمَا وَرَدَتْ فِي كِتَـابِ (القَـوافِي) لِلأَخْفَـشِ، أَمَّـا الـمَخْطُوطُ الأَصْلُ فَأبقي كَمَا وَرَدَ، وَإِذا كانت هناك زِيَادَة جُعلت بَينَ مَعْقُوفَينِ [ ]، وأُشير إلى ذَلِكَ فِي الحَواشِي.

وَثَانِيهُمَـا: هُوَ الـمَنْهَـجُ الـمُتَّبع بِهِ فِي سَـدِّ نَقْصِ المَخْطُوطِ وَالاسْـتِدْرَاكِ عَلَيه، وَعُمْدَتُهُ مَا يَأْتِي:

- اقتفـاء مَنْهَج ابنِ جِنّـي فِي كِتَابِهِ (المُعْرِب)، بإِيرادِ كَلام أَبِي الحَسَنِ الأَخْفَشِ، ثُمَّ مَا وَقَفْت عَلَيهِ مِنْ كَلامِ ابنِ جِنِّي.
- إثبات النُّصُوص الَّتِي صُرِّحَ بِأَنَّها لابنِ جِنِّي فِي مَواضِعِهَا مَسْبُوقَةً بِعِبَارَةِ: (قَالَ ابنُ جِنِّي).
- إثبـات النُّصُوص الـمُشْـتَرَكَة اعتمـاداً عَلَى أَقْـرَبِ مَصْدَرٍ فِيهـا إِلَى ابنِ جِنّـي، وتصحيح مَـا اخْتَـلَّ مِنْهَا، والإشـارة إِلَى الاخْتِـلافِ بينَ النُّصوصِ.
- إِذَا وَرَدَتِ النُّصُوصُ ذَاتُ الـمَوْضُوعِ الوَاحِدِ مُتَفَرِّقَةً فِي أَكْثَرِ مِنْ مَصْدَرٍ، جُعلت بِمَا يَتَنَاسَبُ مَعَ قَولِ الأَخْفَشِ أَوَّلا، ثُمَّ مَعَ السِّيَاقِ.
- أَمَّـا النُّصُـوصُ الَّتِي لَـمْ يُـصَرِّحْ أَصْحَابُهَا بِنَقْلِهَـا مِـنْ كِتَابِ ابـنِ جِنِّي – وَهِـيَ قَلِيلَةٌ-، فاعتُمد فِي إِثْبَاتِهَا عَلَى:
- وُرُودِهَا أَوْ وُرُودِ نَظَائِرِهَا أَو الإِشارَةِ إِلَيهَا فِي كُتُبِ ابنِ جِنِّي الأُخْرَى

- ارتِبَاطِهَا الوَثِيـق بِالفِكْرَةِ الـمُرَادَةِ مِنْ قَولِ الأَخْفَشِ أَوْ مِمَّا سَبَقَهَا مِنْ كَلامِ ابنِ جِنِّي
- ضَرُورَةَ ذِكْرِهَـا لِحَاجَـةِ الـمقَـامِ إِلَيهَـا وَارْتِبَاطِـهِ بِهَـا، وَذَلِكَ أَنِّي تَقَصَّيْـتُ كَثِيراً مِنْ كُتُبِ هَذَا العِلْمِ وَغيرِهِ فَوَجَدْت أَنَّ (الْمُعْرِبَ) هُوَ مَنْهلُهُم الرَّئِيسُ.
- التوضيـح فِي الحَوَاشِي أَسْـبَاب تَرْجِيحِ هَذِهِ النُّصُوصِ فِي نِسْبَتِهَا إِلَى ابنِ جِنِّي.
- إثبات النُّصُوص الَّتِي لَمْ تَكُنْ لَدِيَّ رَاجِحَة فِي النسبة إِلَى ابنِ جِنِّي فِي الحواشي.
- تذييـل الكِتَـاب بِالفَهَـارِس وَالكَشَّـافَاتِ الضرورية.

وَقَـدْ بَذلتُ قَـدْرَ الجهْدِ وَالطَّاقَةِ فِي لَمِّ شَـتَاتِ هَـذَا الكِتَابِ لِيَكُونَ أَقْرَبَ مَـا يَكُونُ إِلَى الأَصْلِ الَّـذِي وُضِعَ عَلِيهِ، إِلا أَنَّـهُ لا مَنَاصَ مِنَ الإقرارِ أَنَّ الكِتَابِ لا يَزَالُ بِحَاجَةٍ إِلَى تَقَصٍّ وَاسْتِقْصَاءٍ لاسْـتِكْمَالِ مَا فَاتَه. وَإِنْ كَانَتْ بَعْضُ الفِقَرِ فِي غَيرِ مَوْضِعِهَا الأَصْلِيِّ، فَلا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسَـاً إِلا وُسْعَهَا.

فَمِمَّـا لايَزَالُ مَفْقُودَاً مِنْ هَـذَا الكِتَابِ مَا ذَكَرهُ أَبُو حَيَّانَ الأَنْدَلُـسِي فِي إِبْدَالِ الهَمْزَةِ، فَقَالَ[٤٣]: «فَإِذَا دَخَلَ الجَازِمُ حَـذَفَ هَذِهِ الحُرُوف، هَذَا مَذْهَبُ الأُسْتَاذِ أَبِي الحَسَنِ بن عُصفورٍ وَظَاهِرُ كَلامِ الـمُصَنِّـفِ. وَقَـدْ رَدَّ أَصْحَابُنَـا عَلَى ابنِ عُصْفُـورٍ فِي جَوازِ الحَـذْفِ، وَقَالُـوا: لا يَجُوزُ إِلا الإِقْـرَارُ -فِي البَـدَلِ المَحْضِ الَّـذِي لَيْسَ عَلَى التَّسْـهِيلِ القِياسِي- لا يَجُـوزُ إِلا فِي الضَّرُورَة. نَصَّ عَلَى ذَلِكَ سِـيبَوَيه وَغَيره مِنَ النُّحَاةِ، وَقَدْ ذَكَرَ هَذَا أَبُو عَلِيٍّ فِي (التَّذْكَرَةِ)، وَ(الحُجَّةِ) وَابنُ جِنِّي فِي (الْمُعْرِبِ) لَهُ، وَأَفْرَدَ لَهُ فِي (الخَصَائِصِ) بَابَاً ذَكَرَ فِيهِ أَنَّهُ لا يَجُوزُ إِلا فِي الضَّرُورَةِ ...».

وَمِنْهُ حَدِيثُ ابنِ جِنِّي عَنْ (لُزُومِ مَا لا يَلْزَمُ) فِي بَابِ (الرَّوِيِّ)، فَقَدْ أَفَاضَ فِيه، وَقَدْ ذَكَرَ ذَلِكَ فِي كِتَابِهِ (التَّنْبِيه عَلَى شَرْحِ مُشْـكَلاتِ الحَمَاسَةِ)، فَقَالَ[٤٤]: «وَقَدْ ذَكَرْتُ مِنْ هَذَا الطِّرَازِ فِي كِتَابِ (الْمُعْرِبِ) فِي تَفْسِيرِ قَوافِي أَبِي الحَسَنِ مَا تَجَاوَزَ قَدْرَ الكِفَايَةِ، وَإِذَا تَأَمَّلْتَهُ هُنَاكَ أَوْسَـعَكَ قَدْرَاً، وَآنَقَكَ تَأَمُّلاً، بِإِذْنِ اللهِ».

وَقَالَ العُبَيْدِيُّ أَيْضَاً[٤٥]: «وَقَدْ ذَكَرَ ابنُ جِنِّي فِي كِتَابِ (الْمُعْرِبِ) أَشْـعَارَاً كَثِيرَةً، وَكَذَا غَيْرهُ عَلَى هَذَا النَّمَطِ».

● **مَصَادِرُ الْمُسْتَدَرِكِ:**

تَنْقَسِمُ هَذِهِ الـمَصَادِرُ قِسْمَينِ رَئِيسَيْنِ، هُمَا:

١) **الْمُعْجَمَـاتُ، وَأَهَمُّهَـا:** (الْمُحْكَـمُ وَالْمُحِيطُ الأَعْظَمُ)، لابنِ سِـيْده (ت ٤٥٨ هـ)، وَ(لِسَـانُ العَـرَبِ)، لابـنِ مَنْظُـورٍ (ت ٧١١ هــ): وَقَدْ جَعَلْنَاهُمَا فِي قَـرنٍ وَاحِدٍ؛ لأَنَّ الثَّانِي فَرَشَ عَنِ الأَوَّلِ مَوَادّ مُعْجَمِهِ؛ فَكُلُّ مَا أَخَذهُ ابنُ سِـيْده - بِعَـزْوٍ مَا أَخَذهُ أَوْ بِعَدَمِ عَـزْوِهِ- كَانَ فِي صُلْبِ مَوَاد ابن مَنْظُورٍ يَنْقُلُهَا عَن ابنِ سِيْده.

لَقَدْ صَرَّحَ ابنُ سِـيْده فِي مُقَدّمَةِ كِتَابِهِ بِأَنَّهُ نَقَلَ عَـنِ (الْمُعْرِبِ)، فَقَالَ[٤٦]: «وَأَمَّا مَـا نَثَرْتُ عَلَيْهِ مِـنْ كُتُبِ النَّحْوِيـينَ الْمُتَأَخِّرِيـنَ، الـمُتَضَمِّنَةِ لِتَعْلِيلِ اللُّغَةِ، فَكُتُبُ أَبِي عَليّ الْفَارِسِيِّ ... وَكتبُ

أَبِي الْحَسَـنِ بنِ الرّمَانِـيِّ ... وَكُتُب أَبِي الْفَتْحِ عُثْمَانَ بن جِنِّي،كَـ (المُعْـرِبِ)[٤٧]، وَ(التَّمَامِ)، وَ(شَرحِـه لِشِـعْرِ المُتَنَبِّـي)، وَ(الخَصَائِص)، وَ(سِرِّ الصِّنَاعَةِ)، وَ(التَّعَاقُبِ)، وَ(المُحْتَسِـبِ)، إِلَى أَشْـيَاءَ اقْتَضَبْتُهَـا مِنَ الأشْـعَارِ الفَصِيحَةِ، وَالخُطَـبِ الغَرِيبَـةِ الصَّحِيحَةِ. هَـذَا جَمِيع مَا اشْتَمَل عَلَيْهِ كِتَابنَا المُحْكَم».

فَلِذَلِكَ لَمْ يَذْكُر ابنُ سِـيْده فِي أَثْنَـاءِ كِتَابِهِ أَيّهَا نَقَلَ عَنِ (المُعْرِبِ)، إلا ثَلاثَ مَرَّاتٍ[٤٨]، فَمَا كَانَ جَلِيَّاً فِي (عِلْمِ القَـوافِي) وَلَمْ يَردْ فِي الـمَخْطُوطِ الأَصْـلِ أَثْبَتْنَاهُ فِي مَوْضِعِه، فَكَانَ مِنْ عَادَةِ ابنِ سِـيْده أَنْ يَذْكُرَ قَولَ الأَخْفَش وَيُتْبِعَهُ قَولَ ابنِ جِنِّي، وَكَذَلِكَ مَا لَمْ نَقِفْ عَلَيهِ فِي كُتُبِ ابنِ جِنِّي الأُخْرَى الَّتِي بَينَ أَيدِينَا، وَهُوَ قَلِيلٌ.

وَكَذَلِكَ كَثُرَتِ الـمَوَاضِعُ الَّتِي نَقَلَ ابنُ سِـيْده فِيهَـا بِغَيرِ عَـزْوٍ إِلَى ابـنِ جِنِّي، فَمِـنْ ذَلِكَ ما حَكَاهُ ابنُ سِـيْده فِي (التَّعَـدِّي) وَ(الـمُتَعَدِّي)، قَالَ[٤٩]: «إِنَّمَا سُـمِّيَتْ هَاتَـانِ الحَرَكَتَان تعَدِيّاً وَالْيَـاء وَالْوَاو بَعْدَهُمَا مُتَعَدِّياً لأَنَّهُ تَجَاوزٌ لِلحَدِّ وَخُـرُوجٌ عَن الْوَاجِبِ ولايُعْتَدُّ بِـهِ فِي الْوَزْنِ لأَنَّ الْوَزْنَ قَدْ تَنَاهَى قَبْلَهُ. جَعَلُوا ذَلِكَ فِي آخِرِ الْبَيْتِ بِمَنْزِلَةِ الخَزْمِ فِي أَوَّلِهِ».

فَهَـذَا القَولُ لَمْ يَعزهُ ابنُ سِـيْده إلى ابن جِنِّي، وَقَدْ أَشَـارَ الأُسْـتَاذُ النَّفَّاخُ، رحمه الله، إِلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُـونُ مِنْ كَلامِ ابنِ جِنِّـي[٥٠]، وَهُوَ كَذَلِكَ، لِـوُرُودِ بَعْضِ العِبَارَةِ فِي المخطوط الأَصْلِ، قَالَ ابنُ جِنِّي فِي (بَابِ القَولِ عَلَى الحُرُوفِ)[٥١]: «أَلا تَـرَى أَنَّهُ يُقالُ لِمَنْ تَعَدَّى طَـورهُ: هَذَا تَجاوُزٌ لِلْحَدِّ، وخُرُوجٌ عَنِ الوَاجِبِ».

وَكَذَلِكَ وَرَدَتْ هَذهِ العِبَارَةُ فِي (الوَافِي فِي مَعْرِفَةِ القَـوافِي) لِلعُنَّابِـيِّ، وَالَّـذِي لَـمْ يَعْزُهَـا أَيْضاً، وَسَنَقُولُ فِي مَنْهَجِ العُنَّابِيِّ بَعْدَ قَلِيلٍ.

وَقَدْ كَـرَّرَ ابنُ سِـيْده هَذَا القَـولَ - بِغَيرِ عَزْوٍ إِلَى ابـنِ جِنِّـي أَيْضَـاً- فِي حَدِيثِهِ عَـنِ (الغُلُو) وَ(الغَـالِي)، فَقَـالَ: «الغُلُوُّ الَّذِي هُـوَ التجاوُزُ والغَـالِي: نونٌ زَائِـدَةٌ بَعْدَ تِلْكَ الْحَرَكَـةِ، وَذَلِكَ نَحْو قَوْلِهِ فِي إنشادِ مَنْ أَنْشَدهُ هَكَذَا:

وقاتِمِ الأَعْماقِ خَاوِي الـمُخْتَرَقنْ[٥٢]

فَحَرَكَـةُ القَافِ هِيَ الغُلُـوُّ، وَالنُّـونُ بَعْدَ ذَلِكَ هِيَ الْغَالِي، وَإِنَّمَا اشـتُقَّ مِنَ (الغُلُوِّ)، الَّذِي هُوَ التجاوُزُ لِقَدْرِ مَا يجبُ، وَهُوَ عِنْدَهُمْ أَفْحَشُ مِنَ التَّعَـدّي، وَقَدْ ذَكَرْنَا التَّعَـدِّيَ فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يَلِيـق بِـه، ولا يُعْتَدُّ بِهِ فِي الـوزنِ لأَنَّ الوزنَ قَدْ تَنَاهَى قبلَه، جَعَلُوا ذَلِـكَ فِي آخرِ الْبَيْتِ بمَنْزِلة الخَزْمِ فِي أَوَّله».

وَمَا يَدُلُّكَ عَلَى أَنَّهُ كَلامُ ابنِ جِنِّي، قَولُهُ: «وَإِنَّمَا اشـتُقَّ مِنَ (الغُلُوِّ)، الَّذِي هُوَ التجاوُزُ لِقَدْرِ مَا يجبُ، وَهُوَ عِنْدَهُـمْ أَفْحَشُ مِنَ التَّعَدّي»، فَهَذَا قَولٌ مُتَصَرَّفٌ فيه مِـنْ كَلامِ ابنِ جِنِّي، وَعِبَارَةُ ابـنِ جِنِّـي[٥٣]: «وَمِنْهُ: الغُلُـوُّ فِي القَـوْلِ، أَيْ: الـمُتَجَـاوِزُ لِقَدْرِ مَا يَجِبُ أَنْ يُقَـالَ... وَالغُلُوُّ أَفْحَشُ مِنَ التَّعَدِّي ...».

وَكَذَلِـكَ قَولُـهُ: «جَعَلُـوا ذَلِـكَ فِي آخـرِ الْبَيْـتِ بِمَنْزِلـة الخَزْمِ فِي أَوَّله»، فَقَدْ قَالَ ابنُ جِنِّي[٥٤]:

«الأَخْفَشُ سَوَّى هَا هُنَا بَينَ أَوَّلِ البَيتِ وَآخِرِه؛ لأَنَّهُ ...».

وَقَالَ ابنُ سِيْده فِي حَدِيثِهِ عَنِ (الإِكْفَاءِ): «... وَإِنَّمَا ذَهَبَ الأخفشُ أَن الرويَّ مِنْ (تَا) وَ(وَا) التاءُ وَالْوَاوُ مِنْ قِبَلِ أَنَّ الأَلف فِيهِمَا إِنَّما هِيَ لإِشباعِ فَتْحَةِ التَّاءِ وَالْوَاوِ، فَهِيَ مَدٌّ زَائِدٌ لإِشباع الْحَرَكَةِ الَّتِي قَبْلَهَا، فَهِيَ إِذاً كالأَلف وَالْيَاءِ وَالْوَاوِ فِي (الجَرعا) وَ(الأَيَّامِي) وَ(الخِيامُو)».

وَلَمْ يُصَرِّحْ ابنُ سِيْده بِأَنَّ هَذَا النَّصَّ عَنِ ابنِ جِنِّي، وَلَكِنَّ العُتَّابِيَّ نَقَلَهُ مُصَرِّحاً بِأَنَّهُ عَنِ ابنِ جِنِّي؛ وَمِثْلُهُ كَثِيرٌ.

وَفِي حَدِيثِهِ عَنِ (السِّنَادِ) أَوْرَدَ ابنُ سِيْده قَولَ ابنِ جِنِّي فِيهِ، مِنْ فَصْلَينِ، أَحَدُهُمَا: مِنَ الجزْءِ المَفْقُودِ مِنَ المَخْطُوطِ –وَهُوَ فِي أَوَّلِ الكِتَابِ–، وَالثَّانِي مِنْ قَولِ ابنِ جِنِّي فِي بَابِ القَولِ عَلَى المَعَانِي، وَهُوَ قَولُهُ[٥٥]: «وَقَولُ سِيْبَوَيه: هَذَا بَابُ المُسْنَدِ والمُسْنَدِ إليه، المُسْنَدُ ....»، وَقَدْ أَوْرَدَ ابنُ سِيْده النَّصَّينِ مُتَّصِلَينِ.

٢) كُتُبُ القَوافِي، وَأَهَمُّهَا:

أ– (الكَافِي فِي العَرُوضِ وَالقَوافِي)، للخَطِيبِ التِّبْرِيزِيِّ (ت٥٠٢هـ):

وَقَدْ أَكْثَرَ التِّبْرِيزِيُّ النَّقلَ عَنِ ابنِ جِنِّي، وَغَالِباً ما ينقل بِغَيرِ عَزْوٍ، فَنَقَلَ العِبَارَةَ بِحُرُوفِهَا تَارَةً وَبِتَصَرُّفٍ تَارَةً أُخْرَى.

فَمِنْهَا قَولُ ابنِ جِنِّي[٥٦]: «أَلا تَرَى أَنَّهُ يَجِيءُ مُخْتَلِفاً بَعْدَ الحَرْفِ الَّذِي لا يَجُوزُ اخْتِلافُهُ، أَعْنِي: أَلِفَ التَّأْسِيسِ».

وَعِبَارَةُ التِّبْرِيزِيِّ[٥٧]: «أَلا تَرَاه مُخْتَلِفاً بَعْدَ الحَرْفِ الَّذِي لا يَجُوزُ اخْتِلافُهُ، يَعْنِي: أَلِفَ التَّأْسِيسِ». وَنَظَائِرُهُ كَثِيرَةٌ.

ب– (الفُصُولُ فِي القَوافِي)، لابنِ الدَّهانِ النَّحْوِيِّ (ت ٥٦٩ هـ)

وَيَغلِبُ عَلَى ظَنِّنَا أَنَّ كِتَابَهُ هَذَا مَا هُوَ إِلا مُخْتَصَرٌ مِنْ كِتَابِ (المُعْرِبِ)، فَمُعْظَمُ مَا أَوْرَدَهُ ابنُ الدَّهانَ هُوَ فِي (المُعْرِبِ)، إِلا أَنَّ لابنِ الدَّهْانِ تَصَرُّفاً فِيهِ أَيْضاً، فَبَعْضُ شَوَاهِدِهِ غَيرُ الَّتِي أَوْرَدَهَا ابنُ جِنِّي. وَمِمَّا يُرَجِّحُ قَوْلَنَا، أَنَّ ابنَ الدَّهانِ:

– يَتَّبِعُ فِي الغَالِبِ تَرْتِيبَ الأَخْفَشِ وَمَنْهَج ابنِ جِنِّي فِي التَّعْلِيقِ عَلَى كَلامِ الأَخْفَشِ، فَأَوْرَدَ ابنُ الدَّهَّانِ فِي بِدَايَةِ كِتَابِهِ أَقْوَالَ العُلَمَاءِ فِي القَافِيَةِ، ثُمَّ رَدَّ قَولَ الأَخْفَشِ وَقُطرُب وَابنِ كَيْسَانَ وَوَافَقَ الخَلِيلَ عَلَى قَولِهِ، وَهُوَ مَا قَالَهُ ابنُ جِنِّي أَيْضاً.

– لَمْ يَذْكُر ابنَ جِنِّي أَلبتَّة، على الرَّغْمِ من النَّقْلِ الكَثِيرِ عَنْهُ، وَلَعَلَّهُ صَرَّحَ فِي خُطْبَةِ الكِتَابِ الَّتِي خَلَتْ مِنْهَا نُسْخَتَا الكِتَابِ اللَّتان اعْتَمَدَ عليهُمَا المُحَقِّقُ.

– جَاءَ فِي آخِرِ إِحْدَى نُسختيه: «هَذَا آخِرُ هَذَا المُخْتَصَرِ، وَاللهُ أَعْلَمُ»، وَقَدْ ذُكِرَ هَذَا الكِتَابُ بِاسم: (مُخْتَصَر في القَوافِي)[٥٨]، فَلَعَلَّهُ مُخْتَصَرُ كِتَابِ (المُعْرِبِ) هَذَا.

– أَنَّ مُعْظَمَ النُّصُوصِ هِيَ بِتَصَرُّفٍ وَاخْتِصَارٍ. فَمِنْ ذَلِكَ حَدِيثُ ابنِ جِنِّي فِي القَافِيَةِ، قَالَ:

«فإنَّ الاتِّفاقَ قائِمٌ عَلى أنَّ في القَوافِي قافِيَةً يُقالُ لَهـا: (المُتَكاوِسُ)، وَهُـوَ ما تَوالَتْ فِيـهِ أرْبَعَةُ أحْرُفٍ مُتَحَرِّكَةٌ بَينَ سـاكِنَينِ نَحْـوَ: (فَعِلَتُنْ) الـمَخْبُونِ، وَذلِكَ نَحْو قَوْلِ العَجَّاجِ[٥٩]:

قَدْ جَبَرَ الدينَ الإِلهُ فَجَبَرْ

ألا تَرَى أنَّ قَوْلَهُ (هُفَجَبَرْ) وَزْنُه: (فَعِلَتُنْ)، وَقَدْ سُلِّمَ أنَّهُ قافِيَةٌ مَعَ تَرَكُّبِهِ مِنْ كَلِمَتَينِ وَبَعْضِ أُخْرَى».

وَعِبارَةُ ابنِ الدَّهانِ: «فَصْلٌ فِي بَيَانِ فَسـادِ مَذْهَبِ الأَخْفَشِ. وَهُوَ أنَّ الإجْماعَ بَيْنَهُمْ أنَّ فِي القَوافِي قافِيَةً يُقَالَ لَهَا: (الـمُتَكاوِسُ) بِالإجْماعِ، وَهُوَ ما اجْتَمَعَ فِي آخِرِ البَيتِ أرْبَعَةُ أحْرُفٍ مُتَحَرِّكَةٌ بَينَ ساكِنَينِ، نَحْو قَوْلِـهِ: [البيت]، فقَوْلُهُ (هُفَجَبَرْ) هُوَ القَافِيَةُ مَعَ السَّاكِنِ الَّذِي قَبْلَ الهَاءِ، فَهاتَانِ كَلِمَتَانِ وَبَعْضُ أُخْرَى».

وَقَالَ ابنُ جِنِّي[٦٠]: «جَمِيع حُرُوفِ الْمُعْجَمِ تَكُونُ رَوِيّاً إِلا الأَلِف وَالْيَاءَ وَالْوَاوَ الزَّوَائِدَ فِي أَواخرِ الْكَلِمِ فِي بَعْضِ الأَحْوَالِ غَيْرَ مَبْنِيَّات فِي أَنْفُسِ الْكَلِمِ بِنَاءَ الأُصُـول نَحْو أَلـفِ (الجَرَعا) مِنْ قَوْلِـهِ: ... وَيَاءِ (الأَيَامى) مِنْ قَوْلِهِ: ... وَوَاوِ (الخِيامُو) مِنْ قَوْلِهِ: ... وإلا هَاءَيِ التأْنيث والإضمار إذا تَحَرَّكَ مَا قَبلَهُمَا نَحْوَ: (طَلْحَهْ) وَ(ضَرَبَهْ)، وَكَذَلِكَ الْهَاءُ الَّتِي تُبَيَّنُ بِهَا الْحَرَكَةُ نَحْوَ: (ارْمِهْ) وَ(اغْزهْ) و(فِيمَهْ) وَ(لِمَهْ)، وَكَذَلِكَ التَّنْوِينُ اللاحِقُ آخِرَ الْكَلِمِ لِلصَّرْفِ كَانَ أَو لِغَيْرِهِ نَحْوَ: (زَيْدَا) وَ(صَهٍ) وَ(غَاقٍ) وَ(يَومَئِذٍ) ... ... وَكَذَلِكَ الأَلفات الَّتِي تُبدلُ مِنْ هَذهِ النُّونَاتِ نَحْوَ: (... حفْصَا) ... وَكَذَلِكَ الْهَمْزَةُ الَّتِي يُبْدِلُهَا قَوْمٌ مِنَ الأَلف فِي الْوَقْفِ نَحْوَ: (رأَيت رَجُلأْ) وَ(هَذهِ حُبْلأْ)، وَ(يُرِيدُ أَن يضربَهأْ)، وَكَذَلِـكَ الأَلف وَالْيَاءُ وَالْوَاوُ الَّتِي تَلْحَقُ الضَّمِيرَ نَحْوَ: (رأَيتها) وَ(مَرَرْتُ بِهِي) وَ(ضَرَبْتُهُو) وَ(هَذا غُلامُهُو) وَ(رَأَيْتُهُمَا) وَ(مَرَرْتُ بِهِمَا) وَ(مَرَرْتُ بِهِمِي) وَ(كَلَّمْتُهُمُو)».

فَقَالَ ابنُ الدَّهانِ[٦١]: «جَمِيعُ الحُرُوفِ تَقَعُ رَوِيَّاً إِلا الأَلف وَالْيَاءَ وَالْوَاوَ الزَّوَائِدَ فِي أَواخرِ الْكَلِمِ فِي بَعْضِ الأَحْوَالِ غَيْرَ مَبْنِيَّات على الْكَلِمِ بِنَاءَ الأُصُولِ نَحْوَ: (الجَرَعا) وَ(الجَرَعُو) وَ(الجَرَعِي)، وهَاء التَّأْنِيثِ إِذَا تَحَـرَّكَ مَا قَبلها نَحْوَ: (طَلْحَهْ)، وهَاء الإِضْمَارِ إِذَا تَحَـرَّكَ مَا قَبلَهُا نَحْوَ: (ضَرَبَـهْ)، و(ضَرَبَهَا)، وَ(بِهِي). وَالْهَاء الَّتِي تُبَيَّنُ بِهَا الْحَرَكَةُ نَحْوَ: (ارْمِهْ) وَ(بُنَيَّـهْ) وَالتَّنْوِين اللاحِقُ آخِـرَ الْكَلِمَةِ لِلصَّرْفِ نَحْـوَ: (زَيْـدٍ)، وَجَمِيـع التَّنْوِينَاتِ كَذَلِـكَ، نَحْوَ: (يومَئِذٍ) وَ(عرَفَاتٍ) وَ(شَـجَنٍ)، والأَلِف الـمُبْدَلَة نَحْوَ: (زَيْـدَا) وَالْهَمْزَةُ الَّتِي يُبْدِلُهَا قَوْمٌ مِنَ الأَلف فِي الْوَقْفِ نَحْوَ: (رأيت رَجُلأْ) وَالْيَاءُ وَالْوَاوُ والأَلِف الَّتِي تَلْحَقُ الضَّمِيرَ نَحْـوَ: (ضَرَبَهَا) وَ(ضَرَبَهُو) وَ(بِهِي)».

وَمِثْلُهُ كَثِيـرٌ. وَالنَّاظِرُ فِي هَـذِهِ النُّصُوصِ يَرَى بُوُضُـوحٍ أنَّ ابنَ الدَّهَانِ يَنْقُـلُ كَلامَ ابنِ جِنِّي بِتَصَرُّفٍ.

ج- (كِتَابُ القَوَافِي)، لِعَلِي بِنِ عُثْمَان الإِرْبِلِيِّ (ت ٦٧٠ هـ):

وَلا يَخْتَلِفُ الإِرْبِلِيّ كَثِيراً عَنْ سـابِقِيهِ، فَقَدْ نَقَلَ عَـنِ ابنِ جِنِّي بِعَزْوٍ تَارَةً وَأُخْرَى من غيرِ عَزْوٍ، وَقَـدْ وَاجَهَتْنَا بَعْضُ الـمَشَـقَّةِ فِي تَحْدِيدِ بِدَايَةِ النَّـصِّ الَّذِي لَمْ يَعْزِهُ ونهايتـه، وَكَذَلِكَ أَمْرهُ فِي

النُّصُـوصِ الَّتِي صَرَّحَ بِأَنَّهَا عَنِ ابنِ جِنِّي، فَلَمْ يَخْتُمْ أَيّاً مِنْهَا بِإِشَارَةٍ إِلَى انْتِهَاءِ النَّقْلِ.

فَمِـنْ ذَلِكَ مَا حَـكَاهُ فِي أَوَّلِ كِتَابِهِ(٦٢) مِنْ أَقْوَالِ العُلَمَـاءِ فِي القَافِيَـةِ، فَقَـدْ أَوْرَدَ قَـولَ الخَلِيـلِ وَالأَخْفَـشِ وَقُطرُب وَابنِ كَيْسَـانَ، وَذَكَرَ حُجَّةَ كُلٍّ مِنْهُـمْ وَالرَّدَّ عَلَيـهِ وَاخْتِيَارَ مـا رَآهُ صَوَاباً مِنْـهُ، وَاخْتَارَ قَـولَ الخَلِيلِ، وَهُـوَ اخْتَيَارُ ابنِ جِنِّي، وَسَرَدَ شَـوَاهِدَ على ذلـك. فَكَلامُهُ فِي هَذِهِ الصَّفَحَـاتِ تَضَمَّـنَ كَلامَ ابنِ جِنِّـي، وَلَكِنَّهُ لَمْ يُشِرْ إِلَى ذَلِكَ، ثُـمَّ قَالَ بَعْدَهَا: «وَقَالَ ابنُ جِنِّي: تَسْـمِيَتُهُم البَيتَ قَافِيةً فِيهِ مَجَـازٌ ....»، وَذَكَرَ حُجَّةَ ابـنِ جِنِّي، وَتَابَعَ كَلامَـهُ فِي صَفَحَاتٍ(٦٣) جُلُّهَا مِنَ (المُغرِبِ)، وَإِنْ كَانَ بَعْضُ نُصُوصِهَا بِتَصَرُّفٍ شَدِيدٍ، وَذَكَرَ خِلالَهَا القَولَ فِي (اشتِقَاقِ الأَلْفَاظِ)، ثُمَّ عَادَ فِي نِهَايَةِ البَابِ إِلَى: «وَقَالَ ابنُ جِنِّـي ...»، وَجَـرَتْ هَذِهِ فِي كِتَابِهِ غَـيرَ مَا مَرَّةٍ، حَتَّى إِنَّه نَقَلَ جُلَّ بَابِ الايْطَاءِ(٦٤) عَنِ ابنِ جِنِّي.

وَقَـدْ رَدَّ الإِرْبِلِيُّ عَلَى ابنِ جِنِّي حُجَّتَهُ الَّتِي احْتَجَّ بِهَـا لِلأَخْفَشِ فِي قَولِهِ: «وَفِي الشِّـعْرِ التَّضْمِينُ، وَلَيْـسَ بِعَيـبٍ، وَإِنْ كَانَ غَـيْرُهُ أَحْسَـنَ مِنْهُ»، وَقَـالَ(٦٥): «وَاحْتَجَّ -يَعْنِي ابـنَ جِنِّي- عَلَى ذَلِكَ بِحُجَجٍ نَحويَّةٍ،لا مَدْخَـلَ لَهَا فِي بَابِ التَّضْمِينِ، ولا حُجَّـةَ لابـنِ جِنِّي فِيمَا ذَكَرهُ، فَإِنَّ السَّـمَاعَ وَالقِيَـاسَ قَـدْ جَـاءَا فِي جَمِيـعِ عُيوبِ أَشْـعَارِ العَرَبِ، فَلَوْ كَانَ السَّمَاعُ وَالقِيَاسُ يُخْرِجُ العَيبَ عَنْ أَنْ يَكُـونَ عَيْباً، لَبَطَلَ جَمِيعُ مَا رَوَاهُ عُلَمَاءُ الأَدَبِ مِنْ عُيُوبِ الأَشْعَارِ، وَلا قَائِلَ بِذَلِكَ.

وَإِنْ كَانَ أَبُـو الفَتْحِ بن جِنِّي مِـنْ أَعْيَانِ عُلَمَاءِ الأَدَبِ، إِلا أَنَّهُ بِالنِّسْبَةِ للخَلِيلِ كَمَا قِيلَ:

أيُّها الـمُدَّعِي سُلَيْمَى بِجَهْلٍ

لسْتَ مِنْهَا وَلا قُلامَةَ ظُفْرِ

وَلُكُلِّ فَنٍّ أَهْلُهُ، وَلِكُلِّ عَمَلٍ رِجَالٌ، وَالآرَاءُ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلافِ الإِرَادَةِ».

وَفِي قَولِهِ هَذَا تَجَنٍّ عَـلَى ابنِ جِنِّي، لَعَمْرِي! أَلَمْ يَقِـفِ الإِرْبِـلِيُّ عَلَى قَـولِ ابنِ جِنِّي: «هَـذَا وَجْهُ القِيَاسِ فِي حُسْـنِ التَّضْمِينِ، إِلا أَنَّ بِإِزَائِهِ شَيْئاً آخَرَ يَقْبُحُ التَّضْمِينُ لأَجْلِهِ ...»؟

وَلَكِنَّهُ صَـدَقَ بِقَولِهِ: (وَلُكُلِّ فَـنٍّ أَهْلُهُ)، وَلَعَلَّهُ مِـنْ أَهْلِ هَذَا الفَنِّ، لَكِنَّ أَهْلَ الأَدَبِ وَالشِّـعْرِ لَمْ يَرووا بيتَ أَبِي نُوّاس كَمَا رَوَاهُ، وَإِنَّمَا رِوَايَتُهُمْ: (أَيُّهَا الـمُدَّعِي سُلَيمَى سِفَاهَاً ...)، وَيُرْوَى غَيرَ ذَلِكَ، إِلا أَنَّ أَحَداً لَمْ يَرْوِهِ -فِيمَا وَقَفْنا عَلَيهِ- كَمَا أَنْشَدهُ الإِرْبِلِيُّ.

د- (الـوَافِي فِي عِلْمَي العَـرُوضِ وَالقَوَافِي)، لِعَبدِ اللهِ بنِ عَبدِ الكَافِي العُبَيدِيِّ (ت ٧٤٩ هـ)

كَانَ هَـذَا الكِتَـابُ أَحَدَ الـمَصَادِرِ الرَّئِيسَـةِ فِي اسْـتِدْرَاكِ الـمَفْقُودِ مِنْ كِتَـابِ (المُغْرِبِ) لابنِ جِنِّي، وَيتميزُ بِأَنَّهُ:

- يَتَّبِعُ تَرْتِيبَ (المُغْرِبِ) فِي الغَالِبِ مِنْهُ.
- صَرَّحَ العُبَيـدِيُّ بأن جُلَّ مَـا تَضَمَّنَهُ كِتَابُهُ فِي (القَـوَافِي) هُوَ عَـنِ ابنِ جِنِّـي، فقال(٦٦): «وَقَـالَ ابنُ جِنِّـي فِي أَوَّلِ كِتَـابِ (المُغْرِبِ): عِلْـمُ القَـوافِي ...». ثُـمَّ قَـالَ: «إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَنَقُـولُ: نَحْنُ نَذْكُـرُ أَكْثَرَ مَا ذَكَـرهُ فِي كِتَابِ

(المُعْـرِبِ) الـمُحْتَاج إِليه فِي شَرْحِ هَذَا النَّظْمِ، مَعَ زِيَـادَاتٍ مُقْتَبَسَـةٍ مِنْ بَعْـضِ عُلَمَاءِ هَذَا الفَنِّ، مُضَافاً إِلَيْهَا مَا يَجِيءُ فِي خَاطِرِنَا ...».

- ثُـمَّ قَالَ فِي آخرِ الكِتَابِ: «أَقُـولُ: وَاعْلَمْ أَنَّ خُلاصَةَ مَا ذَكَرهُ ابنُ جِنِّي فِي كِتَابِ (المُعْرِبِ) فِي شَرْحِ (كِتَـابِ القَـوافِي) لأبِـي الحَسَـنِ الأَخْفَشِ أَوْرَدْنَاهَـا فِي شَرْحِ هَذهِ الأَبْيَاتِ[٦٧]؛ لأنَّ النَّاظِـمَ - رَحِمَـهُ اللـهُ تَعَالَى- أَشَـارَ فِي نَظْمِهِ لِمَا ذَكَرَاهُ».

- يَبْـدَأُ بَعْـضَ الفِقْرَاتِ بِكَلام ابـنِ جِنِّي من دُونِ التَّصْرِيـحِ بِذَلِـكَ، لِمـا تَقَـدَّمَ.

- يَذْكُـرُ أَصْلَ اشْـتِقَاقِ التَّسْـمِيَةِ مِمَّا حَكَاهُ ابـنُ جِنِّي فِي (بَـابِ الاشْـتِقَاقِ)، ثُـمَّ يُتْبِعُهَا بِشَرْحِ ابنِ جِنِّي عَلَى كَلامِ الأَخْفَشِ.

- يُصَرِّحُ بِعِبَـارَةِ: (قَالَ ابـنُ جِنِّي)، وَ(قَالَ أَبُـو الفَتْحِ)، وَفِي بَعْضِ الـمَوَاضِعِ يَسْـتَأْنِفُ النَّقْـلَ بِعِبَارَةِ (ثُمَّ قَالَ ابنُ جِنِّي)، وَهَذَا يَدُلُّ عَـلَى اخْتِصَارِهِ لِكَلامِ ابنِ جِنِّـي، وَتَصَرُّفِهِ فِي النَّـصِّ فِي بَعْضِ الأَحْيَـانِ، كَقَولِهِ: «وَمَنْ قَالَ بِأَنَّ مَذْهَبَ (قُطْرب) بَاطِلٌ لأنَّ القَافِيَةَ مُؤَنَّثَةٌ وَالرَّوِيَّ مُذَكَّرٌ»، فَلَمْ يَذْكُرْ أَنَّهُ قَولُ ابنُ جِنِّي، ثُمَّ قَالَ بَعْدهُ: «قَالَ ابنُ جِنِّي: «مَرْدُودٌ، ...».

- وُجُـودُ نُصُـوصٍ فِي الأَصْـلِ الـمَخْطُـوطِ نَقَلَهَا العُبَيْـدِيُّ من دُون أن يمهّد لها بعبارة بِــ (قَالَ ابنُ جِنِّي) وَمَا شَـابَهَها، وَذَلِكَ أَنَّهَا فِي الغَالِبِ تَكُونُ مَسْـبُوقَةً بِكَلامٍ لابنِ جِنِّي.

- تطَابُـقُ النُّصُـوصِ الَّتِي أَوْرَدَهَـا العُبَيْدِيُّ عَـنِ ابنِ جِنِّي مَعَ تِلْكَ الَّتِـي فِي الكُتُبِ الأُخْرَى، وَكَانَ بَعْضُهَا مُخْتَصَراً.

- نَقَـلَ العُبَيْـدِيُّ عـن غـير ابـن جِنِّـي كَلاماً مُصَرِّحَـاً بِذَلِكَ، كَـ: (وَقَالَ غَـيْرهُ ...)، وَ(وَقَالَ الـمُطَرّزيُّ ...)، وَ(وَقَالَ التِّبرِيزِيُّ ...). فَامْتَازَ كَلامُ ابنِ جِنِّي عَنْهُمْ.

- إِذَا أَرَادَ سَرْدَ مَـا جَـاءَ فِي خَاطِـرِه فَإِنَّهُ يَبْدَأُ قَوْلَـهُ بِـ: (أَقُولُ: ...)، إلا مَـرَّةً وَاحِدَةً عَلَى غَيرِ عَادَتِهِ.

- فِي مَوَاضِـعَ كَثِيرَةٍ يُدْخِلُ تَعْلِيقَـهُ عَلَى أَبْيَاتِ (السَّـاوِيَّةِ) ضِمْنَ كَلامِ ابنِ جِنِّي، مُشِيراً إِلَى مَا قَصَـدهُ رُكْنُ الدين السَّـاوِيُّ (ت ٧٤٩ هــ) فِي مَنْظُومَتِهِ، وَقَدِ اسْتَثْنَيْنَاهَا مِنَ الـمُسْتَدْرَكِ.

- يَنْقُـلُ نُصُوصَاً طَوِيلَةً عَنِ ابـنِ جِنِّي، لِذَلِكَ اخْتَلَطَ الأَمْرُ أَحْيَاناً قَلِيلَةً فِي تَحْدِيدِ انْتِهَاءِ قَولِ ابـنِ جِنِّي. فَمِنْ ذَلِكَ فِي حَدِيثِـه عَنِ (المُتَعدي) وَ(الغَـالِي)، فَبعْـدَ أَنْ نَقَـلَ نُصُوصَـاً عَنِ ابنِ جِنِّي مُصَرِّحَاً بِذَلِكَ، خَتَمَ كَلامَهُ بِقَولِهِ[٦٨]: «... وَالـمُتَعَدِّي أَسْـهَلُ مِنَ الغَـالِي؛ لأَنَّ المُتَعَدِّي لا يَكُونُ -إلا بِالـوَاوِ وَاليَاءِ، وَالغَـالِي يَكُونُ بِهِمَا وَبِالنُّـونِ، وَبِالنُّونِ أَكْثَر. ولا بُـدَّ فِي الكَلامِ مِنْ حَـرْفِ الـمَدِّ أَوْ بَعْضِـهِ، أَيْ الحَرَكَاتُ. وَيَخْلُو عَـنِ النُّونِ كَثِـيراً؛ وَلأَنَّ حَرْفَ الـمَـدِّ إِذَا وُجِدَ مَـعَ ثَلاثَـةِ أُصُولٍ حُكِـمَ بِزِيَادَتِـهِ إلا فِي نَحْوِ: (صِيْصِيَّةٍ)، ولا كَذَلِكَ النُّونُ (كَعَنْبَر)، وَ(عَنْتَر) -وَهُوَ الذُّبَـابُ الأَزْرَقُ-؛ وَلأَنَّ النُّـونَ أَثْقَلُ مِنْ حُرُوفِ الـمَدِّ».

وَهَـذَا النَّصُّ -بِتَـصَرُّفٍ- هُـوَ كَلامُ ابنِ جِنِّي، الَّذِي خَتَمَ بِهِ ابنُ جِنِّي حَدِيثَهُ عَنِ (الـمُتَعدِي) وَ(الغَالِي)[٦٩].

هـ - (الوَافِي بِمَعْرِفَةِ القَوافِي)، لشِـهَابِ الدِّينِ الأَصْبَحِيِّ العُنَّابِيِّ (ت ٧٧٦ هـ):

نَقَلَ العُنَّابِيُّ عَـنِ ابنِ جِنِّي فِي نَحْوِ ثَلاثَةَ عَشَرَ مَوْضِعَـاً مُصَرِّحَاً بِذَلِكَ، حَتَّى إِنَّـهُ نَقَلَ مُعْظَمَ (بَابِ الإِيطَـاءِ)، إلا أَنَّ النُّصُوصَ الَّتِي مِنْ غَيرِ عَزْوٍ إِلَى ابنِ جِنِّي أَكْثَرُ مِنْ تِلْكَ.

وَعَـلى عَكْسِ ابنِ جِنِّي الَّذِي فَصَلَ فِي كِتَابِهِ هَذا بَـينَ شَرْحِهِ عَـلَى كَلامِ الأَخْفَشِ وَبـينَ قَوْلِهِ فِي (الاشْـتِقَاقِ)، انْتَهَجَ العُنَّابِيُّ -كَمَا فَعَلَ غَيْرهُ- الجَمْـعَ بَينَ قَوْلَي ابـنِ جِنِّي فِي مَوْضِـعٍ وَاحِدٍ، فَذَكَرَ اشْـتِقَاقَ اللَّفْظِ فِي آخِرِ البَابِ فِي الغَالِبِ، كَقَولِ العُنَّابِـي[٧٠]: «وَإِنَّمَا سُـمِّيَ مُتَعَدِّيَاً لأَنَّ هَذَا الحَرْفَ -الَّذِي هُوَ الوَاوُ واليَاءُ- قَدْ تَجَاوَزَ قَدْرَ الحَاجَةِ، لأَنَّهُ أَتَـى بَعْدَ تَمَامِ البَيْتِ وَكَمَالِ وَزْنِـهِ، مِنْ قَوْلِهِمْ: (رجُلٌ مُتَعَـدٍّ)، أَيْ مُتَجَاوِزٌ لِلوَاجِـبِ، وَيُقالُ لِمَنْ تَعَدَّى طَورهُ: هَذَا تَجَاوُزٌ لِلْحَدِّ، وخُرُوجٌ عَنِ الوَاجِبِ؟!».

و- (العُيونُ الغَامِزَةُ عَلَى خَبَايَا الرَّامِزَةِ)، للبَدْرِ الدَّمَامِينِيِّ (ت ٨٢٧ هـ):

وَلَيْـسَ ثَمَّةَ اخْتِـلافٌ كَبيرٌ عَنْ سَـابِقِيهِ، إلا أَنَّ الدَّمَامِينِـيَّ يَمْتَازُ عَنْهُم بِتَحْدِيـدِ انْتِهَاءِ النَّصِّ الـمَنْقُولِ. فَهُوَ أَيْضَاً يَجْمَعُ بَينَ كَلامِ ابنِ جِنِّي ذِي الفِكْرَةِ الوَاحِدَةِ، أَوِ الفِكْرَتَينِ المتواشـجتين، كَحَدِيثِهِ عَنِ (الرَّوِيِّ) وَ(الـمَجْـرَى)، فَبَدَأَ بِقَولِهِ: «قَـالَ ابنُ جِنِّي: أَحْوَطُ مَا يُقَالُ فِي حَرْفِ الرَّوِيِّ أَن جَمِيعَ حُرُوفِ الْمُعْجَمِ تَكُونُ رَوِيّاً ...»، إِلَى أَنْ قَالَ: «وَلا شَيءَ يَقُومُ فِي اسْتِخْرَاجِ عِلْمِهِ مَقَامَهَا»، وَأَعقَبَهُ بِعِبَارَةِ: (انْتَهَى كَلامُهُ).

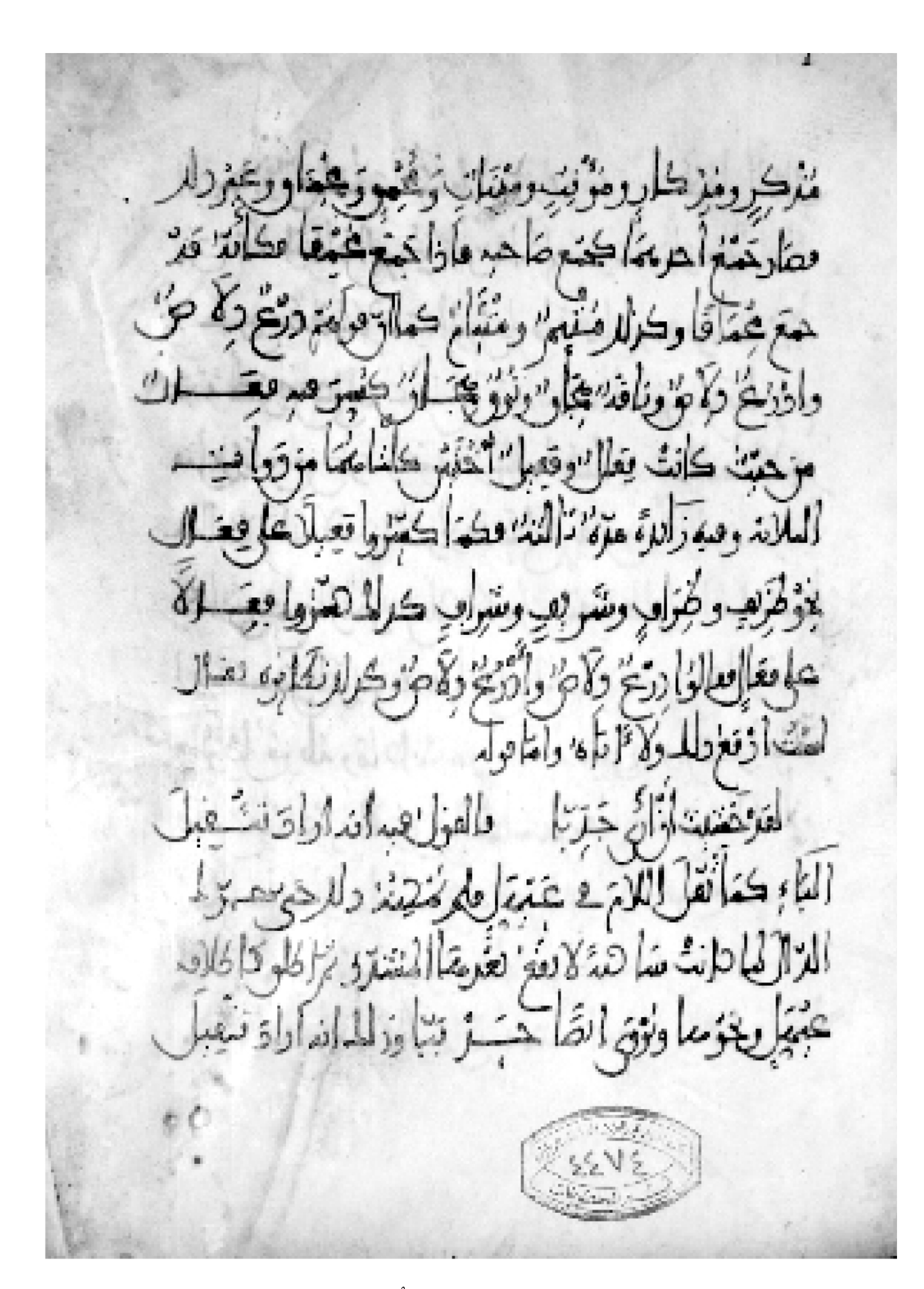
ثُمَّ أَعْقَبَهُ بِاشْتِقَاقِ تَسْـمِيَةِ (الرَّوِيِّ)، ولَمْ يَعْزِهُ إِلَى ابنِ جِنِّـي؛ ثُمَّ تَلاهُ بِالحَدِيثِ عَنِ (المَجْرَى)، وَإِيرادِ الشَّواهِدِ عَلَى ذَلِكَ، مِنْ دُونِ التَّصْرِيحِ بِأَنَّهُ يَنْقُلُ عَنِ ابنِ جِنِّي، ثُمَّ قَالَ: «وَإِنْ كَانَ سِيبَوَيه قَدْ قَالَ هَذَا بَابُ مَجَـارِي أَواخِرِ الكَلَمِ مِنَ العَرَبِيَّةِ....»، وَهَذَا النَّصُ الأَخِـيرُ بِتَمَامِهِ عَنِ ابنِ جِنِّي، وَلَمْ يَعْزهُ الدَّمَامِينِيُّ أَيْضَاً.

وَمِمَّا اشْـتَرَكَتْ فِي نَقْلِه المَصَادِرُ الآنِفَةُ الذِّكْرِ جَمِيعَاً مَاجَاءَ فِي بَابِ الرَّوِيِّ[٧١] مِنْ شَرْحِ ابنِ جِنِّي عَلَى قَولِ أَبِي الحَسَـنِ[٧٢]: «وَجَمِيعُ حُرُوفِ الْمُعْجَمِ تَكُونُ رَوِيّاً ...».

وَمِنَ المُشْـتَرِكِ أَيْضَـاً قَولُهُ فِي (النَّفَـاذِ)[٧٣]: «وَإِنَّمَا سُمِّيَتْ نَفَاذاً لأَنَّهَا أَنْفَذَتِ الوَصْلَ إِلَى الخُرُوجِ. وَلَيْسَتِ الهَاءُ بِأَصْلٍ فِي حُرُوفِ الوَصْلِ، لأَنَّهَا مُتَحَرِّكَةٌ، فَقَدْ جَعَلَتْهَا هَذِهِ الحَرَكَةُ بِمَنْزِلَةِ حَرْفِ الرَّوِيِّ. فَالخُرُوجُ لِلهَاءِ بِمَنْزِلَتِهَا مِنْ حَرْفِ الرَّوِيِّ، وَلا يَجُوزُ اخْتِلافُ ذَلِكَ، وَلَمْ يَأْتِ عَنْهُمْ، كَمَا جَاءَ اخْتِلافُ المَجْرَى».

فَقولـهِ: (ولا يَجُوزُ اخْتِلافُ ذَلِـكَ، وَلَمْ يَأْتِ عَنْهُمْ، كَمَا جَاءَ اخْتِلافُ المَجْرَى)، هِيَ عِبَارَةُ ابنِ جِنِّي فِي (مُخْتَصَرِ القَوَافِي) أَيْضَاً[٧٤].

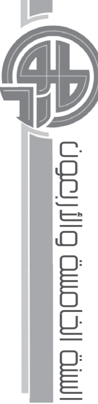




صورة الورقة الأولى (١/أ) من مخطوط (المُعرب) بالترتيب المحفوظ



صورة الورقة الأولى (٤٦/أ) من مخطوط (المُعرب) بترتيب التحقيق



صورة الورقة الأخيرة من مخطوط (المُعرب)

وَيُضَافُ إِلَى تِلْكَ المَصَـادِرِ، مَصَادِرُ أُخْرَى قَلَّ النَّقْـلُ فِيها، وَنَقَلَ بَعْضُهُمْ عَمَّنْ سَـبَقَ ذِكْرُهُ، وَأَهَمُّهَا: (لُبَابُ الأَلْبَابِ فِي شَرْحِ أَبْيَاتِ الكِتَابِ) لابـنِ بنـين الدَّقِيقِـيِّ (ت ٦١٣هـ)، و(مِعْيَـارُ النُّظَّـارِ) للزّنجانـيِّ (ت ٦٦٠هـ)، وَ(نِهَايَـةُ الرَّاغِبِ فِي شَرْحِ عَـرُوضِ ابـنِ الحَاجِـبِ) للأَسـنَوِيِّ (ت ٧٧٢هـ)، وَ(نَظْـمُ الـدُّرَرِ فِي تَنَاسُـبِ الآيَاتِ وَالسُّوَرِ) للبِقَاعِيِّ (ت ٨٨٥هـ) وَ(رَفْعُ حَاجِبِ العُيـونِ الغَامِزَةِ) للدَّلَجِيِّ (ت ٩٤٧هـ)، وَ(الكَافِي الوَافِي بِعِلْمِ القَوَافِي) للعِصَامِيِّ (ت ١٠٣٧ هــ)، وَتَاجُ العَـرُوسِ للزَّبيدِيِّ (ت ١٢٠٥هـ) -عن ابنِ سِيْده وابنِ مَنْظورٍ.

وَهُوَ مَا يَقْطَعُ بِـأَنَّ كِتَابَ (المُعْرِبِ) لابنِ جِنِّي هُـوَ المَنْهلُ الَّذِي صَدرَ عَنْهُ كُلّ مَنْ كَتَبَ فِي عِلْمِ القَوَافِي.

وَقَـدْ خَلا هَـذَا الكِتَابُ مِنْ ذِكْـرِ بَعْضِ عُيُوبِ الشِّـعْرِ، فَمَـا كَانَ فِيهِ إِشَـارَةٌ مِن ابـنِ جِنِّي ذَكَرْنَاهُ فِي الحَاشِـيَةِ، وَأَمَّا العُيُوبُ الأُخْرَى فَلَمْ نَذْكُرْهَـا، ذَلِـكَ أَنَّ بَعْضَهَا سُـمِّيَ في زَمَنٍ تَالٍ لابنِ جِنِّي، وَبَعْضَهَا لَمْ نَقِفْ عَلَى ذكرٍ لَهَا عِنْدَ ابنِ جِنِّي، وَهِيَ مُسْـتَوْفَاةٌ فِي المَظانِّ ومِنْهَا:

١- الإِصْرَافُ: وهـذا مِمَّا لَمْ يُسَـمِّهِ ابنُ جِنِّي، وَلَكِنَّهُ أَشَارَ إِلَيه، وَصَرَّحَ بِذَلِكَ الإِربِلِّيُّ، فَذَكَرْنَاهُ فِي الحَاشِـيَةِ فِي مَوْضِعِ الإِشَـارَةِ إِلَيه.

٢- الإِجَـازَةُ: كَذَا سَـمَّاهَا الخَلِيـلُ، وَهِيَ عِنْدَ بَعْضِهِـم (الإِجَارَةُ)، وَهِـيَ تُقَابِلُ (الإِصْرَافَ) عنـد آخريـن، فَذَكَرْنَاهَـا فِي الحَاشِـيَةِ فِي مَوْضِعِهَا[٧٥].

٣- الإِضْجَـاعُ: وهـو مـرادف الإِكْفَـاء عَنْـدَ الخَلِيلِ، وَالإِقْوَاء، عند ابن سِـيْده، وَفِي الجُمْلَةِ: الإِضْجَـاعُ فِي القَـوَافِي هُـوَ اخْتـلافُ إِعْرَابِهَا. والإِضْجـاعُ فِي بَـابِ الْحَـرَكَاتِ مِثْـلُ الإِمالَـةِ وَالْخَفْضِ[٧٦].

٤- الإِدْمَاجُ: وُيسَمِّيه بَعْضُهُمُ (التَّضْمِينَ)[٧٧].

● **الهوامـش:**

(١) كتاب (القوافي) للأخفش، مقدمة الأسـتاذ أحمد راتـب النَّفَّـاخ، رحمـه اللـه، ص: ٢٧-٢٨.

(٢) نقلَ ذلكَ عـنِ ابنِ جنِّي ابنُ خَلَـفٍ وَالبَغداديُّ. ينظـر: لبـاب الألبـاب: ١٤/أ، والخزانـة ٥: ٢٦٠.

(٣) كتـابُ (القـوافي) لِسِـيبَوَيه، حَديـثُ النِّسْـبَةِ وَدِرَاسَـةُ الـمَأثُـورِ، د. سـيف بـن عبد الرحمـن العريفـي، مجلـة جامعة الإمـام محمد بن سـعود، العـدد ١٢، ص: ١٥-٨٩.

(٤) وهو: (كِتَابُ القَوافِي وَعِلَلها)، نُشِرَ بتحقيق: د. حنا جميل حـداد، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السـنة ١٧، العدد ٦٦، ٢٠٠٩م. ص: ١٤٧-١٩٣.

(٥) وهـو: (القَـوافِي وَما اشْـتُقَّتْ أَلْقَابُهَا مِنْـهُ)، طُبِعَ بتحقيـق: د. رمضـان عبد التواب، ونُـشِرَ في: حوليات آداب جامعـة عين شـمس، المجلـد ١٣، ١٩٧٣م. ص: ١-١٨.

(٦) وهـو: (تَلقِيبُ القَـوافِي وَتَلقِيـبُ حَرَكَاتِهَا)، طُبِعَ الكتـابُ ضِمْنَ: (جُـرْزَةُ الحَاطِـبِ وَتُحْفَـةُ الطَّالِبِ)، بتحقيق: ويليام رايـت، وَنُـشِرَ في: ليـدن، ١٨٥٩م.

(٧) وهـو: (الجامـعُ في العـروضِ والقـوافي)، طُبِعَ

بتحقيق: د. زهير غازي زاهد وهلال ناجي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦م.

(٨) وهـو: (القَـوافِي)، نُشِرَ بتحقيق: د. عبد الحسـين محمد جاسم الفتلي، مجلة كلية الآداب بجامعة بغداد، العدد ٢١، ١٩٧٧م. ص: ٣٥٣-٣٨٢.

(٩) وهـو: (الـكَافِي في علم القوافي)، طُبِـعَ بتحقيق: د. محمد رضوان الداية، دمشق، ١٩٦٨م.

(١٠) وهـو: (الـمُوجَز في القَوافِي)، طُبِعَ ضِمْنَ: (ثَلاثَةُ كُتُـبٍ لأَبِـي الـبَركاتِ الأَنْبَـارِيِّ)، بتحقيـق: د. حاتـم الضامن، دار البشائر، دمشق، ٢٠٠٢م.

(١١) اللزوميات ١: ٣٠.

(١٢) الفهرست لابن النديم: ٧٦.

(١٣) اللزوميات ١: ٣٠، والقوافي للحميري: ٢٥٦.

(١٤) الفهرست لابن النديم: ٨٠.

(١٥) الفهرست لابن النديم: ٨٥، وأسماء الكتب المتمم لكشف الظنون: ٣٩.

(١٦) الفهرست لابن النديم: ١١٠، ومعجم الأدباء.

(١٧) هو كتابه: (الـمُخْتَرع في القَوافِي). الفهرست لابن النديم: ١٠٧، وكشف الظنون ٢: ١٦٢٥

(١٨) هـو كتابه: (الـوَافِي فِي أَحْكَامِ عِلْـمِ القَوَافِي)، وقد ذكـره ابن سـيده في كتابـه: المحكـم ١: ٤٠، ٦: ٥٧٤، ١٠: ٣٥٦. وذكـره الحاج خليفة باسـم: (الوافي في علم القوافي). كشف الظنون ٢: ١٩٩٧.

(١٩) هـو كتابه: (مُختـارُ الاخْتِيـارِ فِي فَوائِـدِ مِعيارِ النُّظَّارِ) في: المعاني، والبيان، والبديع، والقوافي.

(٢٠) طبع الكتاب مرتين، الأولى بتحقيق د. عزّة حسن، وزارة الثقافـة، دمشـق، ١٩٧٠م. والثانيـة بتحقيـق العلامة أحمد راتب النفاخ، دار الأمانة، ١٩٧٤م.

(٢١) بغية الوعـاة ٢: ٣٨٩. وَذَكَرَ الزَّبِيـدِيُّ أَنَّهُمْ اثْنَا عَشَرَ. تاج العروس ١٧: ١٩٢ (خفش).

(٢٢) حَـكَاهُ عَنِ ابـن جني في: رفـع الحاجب: ١٢٢، والوافي للعُبَيْدِيِّ: ٤٥٠، والعيون الغامزة: ٢٣٧.

(٢٣) التمـام: ١٨٦، والتنبيـه عـلى شرح مشـكلات الحماسـة: ٧٥، ٢٢٣، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٩، ٣٠١، ٥٣٦، والخصائـص ١: ٨٥، ٢: ١٠١، ٢٦٣، والمحتسـب ٢: ٤٤، والفهرسـت: ١١٥، والمحكـم ١: ٤٧، ٦: ٥٩٢، ٩: ٤٣٥، ١٠: ٥١٧، والمخصص ١: ٤٠، والمآخذ على شراح ديوان المتنبـي ٥: ٣١٤، اللسـان ١٠: ٣٤، ١٣: ١٦٥، والتذييـل والتكميل ١: ٢٠٤، والـوافي للعُبَيْدِيِّ: ٤٥٠، ٥٦١، ٥٥٦، ٦٠٤، ٦١٤، ٦٢٠، ٦٥٣، ٦٩١، والتـاج ٢٤: ٤٤٥، ٣٥: ٣٧.

(٢٤) المحب والمحبوب ٣: ٣٥.

(٢٥) التمام: ٤٣، ١٢٥، والتنبيه على شرح مشـكلات الحماسـة: ١٤٦، وفهرسـة ابن خير الإشـبيلي: ٢٨٤، والشعور بالعور: ١٦٧.

(٢٦) معجـم الأدبـاء ٤: ١٦٠٠، وإنبـاه الـرواة ٤: ٣٣٨، والـوافي بالوفيـات ١٩: ٣١٤، ونظـم الدرر في تناسـب الآيات والسـور ١١: ١١٢، وهدية العارفين ١: ٦٥٢.

(٢٧) معجـم الأدبـاء ٤: ١٦٠٠، وإنبـاه الـرواة ٤: ٣٣٦، ووفيـات الأعيـان ٣: ٢٤٧، وينظـر: شـذرات الذهـب ٤: ٤٩٤، وكشـف الظنون ٢: ١٣٧٧، وهدية العارفـين ١: ٦٥٢.

(٢٨) تاريـخ بغـداد ١١: ٣١٠، ونزهـة الألبـاء ١: ٢٤٤، والعيـون الغامـزة: ٢٣٧.

(٢٩) تاريخ العلماء النحويين: ٢٤، وتاريخ الإسـلام ٢٧: ٢٧٠، والبلغـة في تراجـم أئمـة النحـو واللغة: ١٩٤، وبغيـة الوعـاة ٢: ١٣٢.

(٣٠) التمام: ١٨٦.

(٣١) التنبيـه على شرح مشـكلات الحماسـة: ٣٠١. وينظـر أيضـاً الصفحـات: ٧٥، ٢٢٣، ٢٤٢، ٢٤٥، ٢٤٩، ٥٣٦.

(٣٢) الخصائـص ١: ٨٥، و٢: ١٠١، و٢٣٦، والمحتسب ٢: ٤٤.

(٣٣) التنبيه على شرح مشكلات الحماسة:٦٠.
الارتكاضُ: الاضطرابُ. يمطيكَ: يسهلُ لكَ امتطاءهُ.
(٣٤) المنصف ١: ٢٢٤.
(٣٥) ينظر ص: ١٨٤ مِنْ هَذَا الكِتَابِ.
(٣٦) ينظر ص: ٣١٩ مِنْ هَذَا الكِتَابِ.
(٣٧) المحب والمحبوب ٣: ٣٥.
(٣٨) التنبيه على شرح مشكلات الحماسة: ٦٠.
(٣٩) الـمُحْمِـقُ: الضامِـرُ من الخَيْـلِ، أو المحْمِقُ من الخَيْـلِ: الَّتِـي نتاجها لا يَسْـبِقُ. رجُلٌ مُحمِـقٌ وامْرأَةٌ محْمِـقٌ ومُحْمِقَةٌ: إذا كانَت تلَـد الحَمْقى، ومعتادَتُها: مِحْماقٌ. أدب الكاتب: ٣٣٠، والصحاح (حمق).
(٤٠) امـرأة مُتْئـمٌ: إذَا وضَعَتْ اثْنَـينِ فِي بَطْنٍ واحدٍ، ومِتْـآمٌ: إذَا كَانَ مِـنْ عَادَتِهَـا أَنْ تَلِدَ كُلَّ مـرَّة تَوْأَمينِ. وكذلك (مِذْكارٌ) و(مُذْكِر)، وَ(امْرَأَةٌ مِئْناثٌ) وَ(مُؤْنِثٌ). أدب الكاتب: ٣٣٠.
(٤١) الأَبْيَـاتُ مُخْتَلَـفٌ فِي نِسْـبَتِهَا، وَهِـيَ بِالرِّوَايَـةِ الـمُثْبَتَةِ لحَكِيمِ بنِ مُعَيَّة التَّمِيمِيِّ في: المحكم ٢: ٢٦٧، واللسان (معي). وبرواية الأَولَين:
إنْ شِئْت أشرَفْنا كِلانا فَدَعا اللهَ جَهراً رَبَّه فأسْمَعا
مَنْسُـوبَةٍ إلى لُقَيْمِ بنْ أوسٍ في: نـوادر أبي زيد: ٣٨٦، ومعاني القـرآن للزَّجَّـاج ١: ٦٣، والإبانة للصحاري: ٢٩٦، ومنسـوبةٍ إلى نَعِيـمِ بـنِ أَوْسٍ في: شرح الكتاب للسـيرافي ٢: ٢٢٧، وشرح أبيات سيبويه لابن السيرافي ٢: ٢٧٧، والعمـدة ١: ٣١٠، وإلى لُقمـان بْـنُ أَوْس التَّمِيمِيِّ في: اللسـان (معي). أَقولُ: الرَّاجِحُ أَنَّ (نَعِيم) إِنَّمَـا هُوَ تَحْرِيـفُ (لُقَيم)، وَهُوَ (لُقْمَان) نَفْسُـهُ الَّذِي ذَكَرهُ ابنُ مَنْظُـور، فَجَمِيعُهُمْ مِنْ بَنِي رَبِيعَةَ بْنِ مَالِكِ بْنِ زَيْدِ مَنَاةَ التَّمِيمِيّ.
(٤٢) الوافِي للعُبَيْدِيِّ: ٦٨٧.
(٤٣) التذييـل والتكميـل ١: ٢٠٣. وينظـر: الحجـة للفارسي ٢: ١٣، والخصائص ٣: ١٥١ وما بعدها.
(٤٤) التنبيه على شرح مشكلات الحماسة: ٢٢٣.
(٤٥) الوافي للعُبَيْدِيِّ: ٦٢٠.
(٤٦) المحكم ١: ٤٧. وينظر: المخصص ١: ٤٠.
(٤٧)صُحِّـفَ فِي هَـذَا المَوْضِـعِ إِلَى (المُغْـرِبِ) بالغين المعجمة.
(٤٨) المحكـم ٩: ٤٣٥، ٦: ٥٩٢، ١٠: ٥١٧، وَصُحِّفَ فِي المَوْضِعِ الثَّانِي إِلَى (المُغْرِبِ).
(٤٩) المحكم ٢: ٣١٧، واللسان ١٥: ٣٨ (عدا)، والتاج ٣٩: ١٩ (عدو).
(٥٠) القوافي للأخفش: ٤٢، ح ١.
(٥١) المُعرِب: ٢٦/أ.
(٥٢) البيت لرؤبة في: ديوانه: ١٠٤.
(٥٣) المُعرِب: ٢٨/أ.
(٥٤) عن: الوافي للعُبَيْدِيِّ: ٦٢٩.
(٥٥) المُعرِب: ٥٥/ب.
(٥٦) المُعرِب: ٢٧/أ.
(٥٧) الكافي للتِّبْرِيزِيِّ: ١٥٦، مِنْ غيرِ عَزْوٍ.
(٥٨) هدية العارفين ١: ٣٩٩.
(٥٩) البيت للعجاج في: ديوانه ١: ٢.
(٦٠) وَهَذَا النَّصُ نَقَلَهُ ابنُ سِيْده وَالعُبَيديُّ وَالدَّمَامِينِيُّ عَنِ ابـنِ جِنِّـي، في: المحكـم ١٠: ٣٥٤-٣٥٥، والوافي للعُبَيْدِيِّ: ٥٧٩، والعيون الغامزة: ٢٤١.
(٦١) الفصول في القوافي: ٤٨-٤٩.
(٦٢) القوافي للإِرْبِلِيِّ: ٨٠-٨٤.
(٦٣) القوافي للإِرْبِلِيِّ: ٨٤-١٠٤.
(٦٤) القوافي للإِرْبِلِيِّ: ١٨٢-١٩٦.
(٦٥) القوافي للإِرْبِلِيِّ: ٢٠٢-٢٠٣.
(٦٦) الوافي للعُبَيْدِيِّ: ٤٥٠
(٦٧) يعني أبيات (الساوية).
(٦٨) الوافي للعُبَيْدِيِّ: ٦٣٢.
(٦٩) ينظر: المُعرِب: ٢٨/ب.
(٧٠) الـوافي للعُنَّابِـيِّ: ١٣٧، وَهُوَ بِغَيرِ عَـزْوٍ إلى ابنِ جِنِّي. وينظر: المُعرِب: ٢٨/أ.

(٧١) وَهَذَا النَّصُّ الَّذِي اشْتَرَكَ فِي نَقْلِهِ جَمِيعُهُمْ مَعْزوٌّ إِلَى ابنِ جِنِّـي فِي: المحكم ١٠: ٣٥٤-٣٥٥، واللسـان ١٤: ٣٤٩-٣٥٠ (روي)، والـوافي للعُبَيْـدِيِّ: ٥٧٩-٥٨٢؛ والعيـون الغامـزة: ٢٤١-٢٤٢، وَبِتَـصَرُّفٍ وَبِغَـيرِ عَـزْوٍ في: الـكافي للتِّبْريـزِيِّ: ١٥٠-١٥١، والفصـول لابن الدَّهـان: ٤٨-٤٩، والقـوافي للإِرْبِلِيِّ: ١٢٨-١٣٠، والـوافي للعُنَّابِـيِّ: ٦٧-٧٣.

(٧٢) القوافي للأخفش: ٧٧.

(٧٣) في: الـكافي للتِّبْريـزِيِّ: ١٥٧، والفصـول لابـن الدَّهـان: ٧٨، والـوافي للعُبَيْـدِيِّ: ٦٣٦، وللعُنَّابِـيِّ: ١١٣-١١٤، وَجَمِيعُهُمْ بِغَيرِ عَزْوٍ.

(٧٤) مختـصر القـوافي: ٢٨.

(٧٥) وينظر: الجراثيم ٢: ٣٢٤، والشـعر والشعراء ١: ٩٨، وقواعد الشـعر: ٦٥، والعقد الفريد ٦: ٣٥٤، والصحـاح (جوز)، والكافي للتِّبْريـزِيِّ: ١٦٧، والوافي للعُبَيْـدِيِّ: ٦٧٠، وَللعُنَّابِـيِّ: ٢١٥.

(٧٦) ينظـر: العـين: ١: ٢١٢، وتهذيـب اللغـة ١: ٢١٧، المحكـم: ١: ٢٩٣، واللسـان والقاموس والتاج (ضجـع).

(٧٧) ينظـر: الفصـول لابـن الدَّهـان: ٩٤، والـوافي للعُبَيْدِيِّ: ٦٨٢.

● قائمة المصادر

• الإبانـة في اللغـة العربيـة، الصحـاري العوتبـي (ت٥١١هـ)، تحقيـق: د. عبد الكريـم خليفة، وآخرين، وزارة التراث القومي والثقافة، مسـقط، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هــ/١٩٩٩م.

• أدب الكاتـب، ابـن قتيبـة الدينـوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق: د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة.

• أسـماء الكتب المتمم لكشـف الظنون، رِيـاض زَاده الحنفـي (ت١٠٧٨هـ)، تحقيق: د. محمد التونجي، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

• إنبـاه الرواة على أنباه النحاة، جمال الدين القفطي (ت٦٤٦هـ)، تحقيـق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ومؤسسـة الكتـب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٢م.

• بغيـة الوعاة في طبقـات اللغويـين والنحاة، جلال الديـن السـيوطي (ت ٩١١هـ)، تحقيـق: محمـد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا.

• البلغـة في تراجـم أئمـة النحـو واللغـة، الفـيروز آبادى (ت٨١٧هـ)، دار سـعد الديـن للطباعة والنشر والتوزيـع، الطبعـة الأولى ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.

• تاج العروس من جواهر القاموس، مرتضى الزَّبيدي (ت١٢٠٥هـ)، مجموعة من المحققـين، دار الهدايـة.

• تاريخ الإسـلام ووفيات المشـاهير والأعلام، شمس الدين الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق: عمر عبد السـلام التدمـري، دار الكتـاب العربـي، بـيروت، الطبعـة الثانيـة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

• تاريـخ العلماء النحويين مـن البصريين والكوفيين وغيرهـم، أبـو المحاسـن التنوخـي (ت٤٤٢هـ)، تحقيـق: د. عبد الفتـاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنـشر والتوزيع والإعلان، القاهـرة، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

• تاريـخ بغـداد وذيولـه، الخطيـب البغـدادي (ت٤٦٣هـ)، دراسـة وتحقيق: مصطفـى عبد القادر عطـا، دار الكتـب العلمية، بـيروت، الطبعـة الأولى، ١٤١٧هـ.

• التذييـل والتكميـل في شرح كتـاب التسـهيل، أثـير الديـن أبو حيـان محمد بـن يوسـف الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ)، تحقيق: د. حسـن هنـداوي، دار القلم، دمشق، دار كنوز إشبيليا، الطبعة الأولى.

• تلقيـب القـوافي وتلقيـب حركاتهـا، ابـن كيسـان (ت٢٩٩هـ)، ضمن: (جُزْرَة الحاطب وتُحفة الطَّالب)، تحقيق: ويليام رايت، ليدن، ١٨٥٩م.

• التمام في تفسير أشعار هذيل، ابن جنّي (ت٣٩٢ه)، تحقيق: أحمد ناجي القيسي وآخرين، مطبعة العاني، بغداد، الطبعة الأولى، ١٣٨١ه/١٩٦٢م.
• التنبيه على شرح مشكلات الحماسة، ابن جنّي (ت٣٩٢ه)، تحقيق: حسن محمود هنداوي، وزارة الأوقاف، الكويت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
• تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري الهروي (ت٣٧٠ه)، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
• الجامعُ في العروضِ والقوافي، أبو الحسن العروضي (ت٣٤٢ه)، تحقيق: د. زهير غازي زاهد وهلال ناجي، دار الجيل، بيروت، ١٩٩٦م.
• الجراثيم، ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦ه)، تحقيق: محمد جاسم الحميدي، وزارة الثقافة، دمشق.
• الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسيّ (ت٣٧٧ه)، تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي، دار المأمون للتراث، دمشق/بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٣ه/١٩٩٣م.
• خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغداديّ (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة: الرابعة،١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
• الخصائص، ابن جني (ت ٣٩٢ هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية العامة القاهرة، الطبعة الرابعة.
• ديوان العجاج (ت ٩٠ هـ)، تحقيق: د. عبد الحفيظ السطلي، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧١م.
• ديوان رؤبة بن العجاج (ت ١٤٥ هـ)، ضمن: مجموع أشعار العرب، تحقيق: وليم بن الورد، طبعة مصورة عن طبعة ليدن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩م.
• رفع حاجب العيون الغامزة عن كنوز الرامزة في علمي العروض والقافية، شمس الدين الدّلجي (ت ٩٤٧ هـ)، تحقيق ودراسة: أحمد إسماعيل عبد الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠١١م.
• شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩ هـ)، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق/ بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
• شرح أبيات سيبويه، يوسف بن أبي سعيد السيرافي (ت ٣٨٥ هـ)، تحقيق: د. محمد علي الريح هاشم، مكتبة الكليات الأزهرية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٤م.
• شرح شواهد الشافية، عبد القادر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، تحقيق: محمد نور الحسن وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
• الشعر والشعراء، ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٦ هـ)، دار الحديث، القاهرة، ١٤٢٣هـ.
• الشعور بالعور، صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤ هـ)، تحقيق: د. عبد الرزاق حسين، دار عمار، الأردن، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
• الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، أبو نصر اسماعيل ابن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
• العقد الفريد، ابن عبد ربه الأندلسيّ (ت ٣٢٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
• العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣ هـ)، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، الطبعة الخامسة، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
• العيون الغامزة على خبايا الرامزة، بدر الدين الدماميني (ت ٨٢٧ هـ)، تحقيق: الحساني عبد الله، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٣م.

• الفصول في القوافي، ابـنِ الدَّهانِ النَّحْوِيِّ (ت ٥٦٩ هــ)، تحقيـق: د. صالـح بـن حسـين العايـد، دار إشبيليا، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.
• فهرسـة ابن خير الإشـبيلي (ت ٥٧٥ هـ)، تحقيق: محمـد فـؤاد منصـور، دار الكتب العلميـة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.
• الفهرسـت، ابـن النديـم (ت ٤٣٨ هــ)، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هــ/١٩٩٧م.
• القامـوس المحيـط، الفيروزآبـادي (ت ٨١٧ هـ)، تحقيـق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسـة الرسـالة، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م.
• قواعـد الشـعر، ثعلـب (ت ٢٩١ هــ)، تحقيـق: رمضـان عبـد التـواب، مكتبـة الخانجـي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م.
• القَـوافِي وَعِلَلُهـا، الـمَازنيّ (ت ٢٤٨هـ)، تحقيق: د. حنا جميل حداد، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السـنة ١٧، العـدد ٦٦، ٢٠٠٩م. ص: ١٤٧-١٩٣.
• القـوافي وَما اشـتُقَّت ألقابها منه، الـمُبرِّد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيـق: د. رمضان عبد التواب، حوليات آداب جامعة عين شمس، المجلد ١٣، ١٩٧٣م. ص: ١-١٨.
• القـوافي، أبو يعـلى التّنوخـي (ت ٤٨٨هـ)، تحقيق: د. محمـد عبد الرؤوف، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
• القـوافِي، الأخفـش الأوسـط (ت٢١٥هـ)، تحقيـق: الأسـتاذ أحمـد راتـب النَّفَّـاخ، دار الأمانـة، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.
• القَـوافِي، الطَّيِّب بن علي التَّميمـيّ (ق٤هـ)، تحقيق: د. عبد الحسـين الفتـلي، مجلة كليـة الآداب بجامعة بغـداد، العـدد ٢١، ١٩٧٧م. ص:٣٥٣-٣٨٢.
• القـوافي، علِي بن عثمان الإِرْبِلِيِّ (ت ٦٧٠هـ)، تحقيق: د. عبـد المحسـن القحطاني، الشركـة العربية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.
• القـوافي، نشـوان الحمـيري (ت٥٧٣هـ)، تحقيـق: محمد عزيز شـمس، مجلة المجمع الهندي، المجلد ٨، ١٩٨٤م. ص: ٢٣٧-٢٦٩.
• الـكافي في العروض والقوافي، الخطيب التِّبْرِيزِيِّ (ت ٥٠٢هـ)، تحقيق: الحساني عبد الله، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ/١٩٩٤م.
• الـكَافِي في علـم القـوافي، ابـن الـسِّراج الشَّـنْتَرِينِيِّ (ت٥٤٩هـ)، تحقيـق: د. محمـد رضـوان الدايـة، دمشق، ١٩٦٨م.
• كتابُ (القوافي) لسـيبويه، حديث النسـبة ودراسة الـمأثور، د. سـيف بن عبـد الرحمن العريفي، مجلة جامعة الإمام محمد بن سـعود، العدد ١٢، ص: ١٥-٨٩.
• كشـف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفـة (ت ١٠٦٧هـ)، مكتبة المثنى، بغداد، ١٩٤١م.
• لبـاب الألباب في شرح أبيات الكتاب، ابن خلف (ت ٦١٣هـ)، مصـورة مركـز البحث العلمـي بجامعة أم القرى، رقم: ٥٤٩.
• اللزوميـات، أبو العلاء المعري (ت٤٤٩هـ)، تحقيق: منير المدني وآخريـن، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهـرة،١٩٩٢م.
• لسـان العرب، ابن منظـور الإفريقى (ت٧١١ هـ)، دارصـادر،بـيروت،الطبعـةالثالثـة،١٤١٤هــ.
• المآخـذ عـلى شراح ديـوان المتنبـي، عـز الديـن الأزدي الـمُهَلَّبـي (ت٦٤٤هـ)، تحقيـق: الدكتـور عبـد العزيـز المانـع، مركـز الملـك فيصـل للبحوث والدراسـات الإسـلامية، الريـاض، الطبعـة الثانية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.
• المحب والمحبوب والمشـموم والمـشروب، السَّري بن أحمـد الرّفّاء (ت٣٦٢هـ)، تحقيق: مصباح غلاونجي، مطبوعات مجمع اللغة العربية،١٤٠٧هـ/١٩٨٦م.
• المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابـن جِنِّـي (ت٣٩٢هـ)، وزارة الأوقـاف، المجلس الأعلى

للشؤون الإسلامية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.
• المحكم والمحيط الأعظم، ابن سِيْده (ت ٤٥٨ هـ)، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
• مختصر القوافي، ابن جنِّي (ت ٣٩٢ هـ)، تحقيق: د. حسن شاذلي فرهود، دار التراث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٩٥هـ/١٩٧٥م.
• المخصص، ابن سِيْده (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق: خليل إبراهيم جفال، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.
• معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق الزجاج (ت٣١١هـ)، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.
• معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، ياقوت الحموي (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٣م.
• المنصف، ابن جنّي (ت٣٩٢هـ)، دار إحياء التراث القديم، الطبعة الأولى، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م.
• المُوجَز في القوافي، أبو البركات الأنباريّ (ت٥٧٧هـ)، ضمن كتاب: (ثلاثة كتب لأبي البركات الأنباريّ)، تحقيق: د. حاتم الضامن، دار البشائر، دمشق، ٢٠٠٢م.
• نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبو البركات الأنباري (ت٥٧٧هـ)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردن، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
• نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، أبو بكر البِقاعي (ت٨٨٥هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.
• النوادر في اللغة، أبو زيد الأنصاري (ت ٢١٥هـ)، تحقيق ودراسة: محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/ ١٩٨٠م.
• هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل الباباني البغدادي (ت ١٣٩٩هـ)، وكالة المعارف الجليلة، إستانبول، ١٩٥١م.
• الوافي بالوفيات، صلاح الدين الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
• الوافي بمعرفة القوافي، شهاب الدِّين الأصبحِيّ العُنَّابِيِّ (ت ٧٧٦هـ)، تحقيق: د. نجاة نولي، جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م.
• الوافي في العروض والقوافي، عبد الله بن عبد الكافي العُبَيدِيِّ (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق: صباح يحيى باعامر، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، ١٤١٩-١٤٢٠هـ. (رسالة ماجستير)
• وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت.



Al-Ma'arab

(Rhymes book interpretation) For Al-Akhfash

By: Dr. Walid Mohammed Al-Sarkabi
College of Arts / University Of Hama / Syria

Abstract

The book (Rhymes) for Al-Akhfash the middle, Said Bin Masada (215 AH) originally for anyone who sought after him to put a book in the science of rhymes, So frequent references in the books for these whom came after him.

The difficulty found in this book by many of the ancient Arab scientists, some of them worked on interpreted it, The most prominent of them is Othman Bin Jaini (392 AH), which was explained it and revealed mysteries, And Simplified the issues of the science of rhymes and origins,

So he wrote a book he called (Al-Ma'arab), as some of them (or Al-Ma'arab in the rhymes) or (Al-Ma'arab in explaining the rhymes) at others.

This research deals with the history of writing this book, describes its manuscript and then the methodological work conducted by the researcher in achieving the book, as well as the sources obtained by the researcher.



التقارب اللغوي

بين مدرستي النحو للقرائين و السامريين
دراسة مقارنة في المخطوطات



د.نهاد حسن حجي*

• مقدمة :

لا ريب في أنّ توصيفاً بالتقارب اللغوي انما ينعقد لمؤسساته الحاكمة في الدرس الحديث، وهي تجري وبحسب المدار العلمي على مستوياته التنظيمية في المستوى الصوتي والفونولوجي والفوانتيك والمستوى الصرفي والمرفولوجي والمستوى النحوي التركيبي ثم نهاية المعنى في المستوى الدلالي ولأنّ البحث المقدم هو عبارة عن ذلك التقارب في المستوى النحوي لذا لايتصف توصيفنا باشكالية المعنى الذي تصدّر عنوانه لاننا وجدنا بعض ذلك التقارب في ذلك المنحنى الكلّي في المستوى النحوي ولأنّ النحو هو سيّد الأنظمة في اللغة والحاكم على كل المستويات ولأ ننا نعقد كلياتها فيه كان توصيفنا ينطلق منه بعد ملاحظة ذلك التقارب في مدوّنة مخطوطين.

نحاول من خلال هذا البحث اظهار مدى التقارب اللُّغويّ بين مدرستي النحو لطائفة اليهود القرائين والسامريين حيث كان النحو الإسلاميّ أصل الدراسات النَّحويَّة لكلّ طوائف اليهود، وقد اعتمدنا في هذه الدراسة على مخطوطات لمؤلفين يهود وقد وضعنا عناوينها كما هو موجود في النص الاصلي الأوّل: كتاب الكافي لأبي الفرج هارون ابن الفرج القرائي (القرن الحادي عشر الميلادي) الذي كتب الكثير من الأعمال باللغتين اليهودية العربية والعبرية، وشواهد من الكتاب المقدَّس الذي حقّقه جفري خان ورفاقه عام ٢٠٠٣م. [1]

(*)كلية الآداب/جامعة واسط



أمّا فيما يتعلّق بالنحو السامري فقد اعتمدنا على مخطوطة كتاب التوطيه في نحو اللغة السامرية للشيخ الحكيم أبو إسحاق ابراهيم ابن فرج ابن ماروث السامري في القرن الثاني عشر الميلادي، وستتضمن الدراسة بعض المصطلحات النحوية الأساسية التي استخدمها الكاتبان في اعمالهما، إلى جانب مصطلحات مشابهة أو قريبة عند أوائل النحويين العبرانيين القرائين لتبيان مدى التقارب بين مدرسة النحو القرائي والسامري ولإبراز اندراج كتابه في التيار الرئيس للدراسات النحوية التاريخية البارزة عموماً وريادته في مجال الدراسات النحوية القرائية والسامرية بشكل خاص[٢] .

● **نشأة مدارس النحو عند اليهود:**

يبدو لي ان نحو اللغة العبرية ينقسم بحسب طوائف اليهود الرئيسية وهي طائفة الربّانيين والقرّائين والسامريين. اختلفت الآراء حول بداية دراسة النحو العبري، فلقد رجح بعض الباحثين أنَّ بدايته كانت على يد الربّانيين في حين أكّد بعضهم الآخر أنَّ القرائين سبقوا الربّانيين في ذلك لأنَّهم كانوا أكثر اهتماماً بالنحو من الربّانيين، بسبب قربهم وتأثرهم بمدارس النحو العربي، ومن خلال الشواهد التاريخية نلاحظ أنَّ بداية النحو كانت على يد ناسي بن نوح، وهو من القرائين في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي اذ كانت مؤلفاته مكتوبة باللغة العبرية، لأن من الواضح أن اليهود لم يستخدموا اللغة العربية في نتاجاتهم قبل القرن العاشر الميلادي[٣].

اعتمد النحاة اليهود في القرون الوسطى على المصادر المنهجية الرئيسية لقواعد اللغة العربية لتدوين وشرح قواعد اللغة العبرية، ومن خلال ذلك يتبيّن لنا أنَّ نحو اللغة العبرية ينقسم بحسب طوائف اليهود الرئيسية مثل طائفة الربانيين التي يبرز منها حيّوج (القرن العاشر الميلادي). وطائفة القرائين التي قدّمت نحويين بارزين من أشهرهم أبو الفرج هارون بن الفرج (القرن الحادي عشر الميلادي)[٤] اذ كان له الكثير من الدراسات اللغوية والفقهية المكتوبة باللغتين اليهودية العربية والعبرية واستخدامه لشواهد وأمثلة من الكتاب المقدس وهو أسلوب النحاة المسلمين عندما كانوا يسوغون أمثلتهم من القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف[٥]. وعند الحديث عن طائفة السامريين نجد أنَّ أوّل من وضع أهم وصف دقيق ومنهجيّ للغة العبرية السامرية هو «شمس الحكماء» أبو اسحاق إبراهيم فرج ماروث، صاحب كتاب التوطيه الذي يُعدّ أول عمل منظم في مجال نحو اللغة العبرانية السامرية (القرن الثاني عشر)[٦] على الرغم من وجود محاولات لسابقيه إلا أنَّها لم ترقَ الى أنْ تكون وصفاً منهجياً دقيقاً للغة العبرية السامرية، ويبدو لنا أنَّ المؤلِّف كان مطلعا على جهود سابقيه في النحو العربي والعبراني وأنَّه قد أراد أن يسدّ النقص الموجود في اللغة السامرية ويضع كتاباً في نحوها، لأسباب علميَّة معرفية ولأسباب عقائدية كذلك (كواجب ديني وللرد على الربانيين مثلا).

● **طائفة القرائين:**

وهي واحدة من أشهر الطوائف اليهودية، التي ظهرت بداياتها في أوائل القرن الثامن الميلادي،

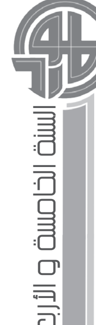
حاملة اتجاهاً جديـداً في الفكر الديني اليهودي، ومطوّرة إياه على مرّ القرون لتقيم مذهباً خاصاً في الفكر الفلسفي الديني اليهودي، يتميّز بشكل أساسي برفضه للتراث التلمودي الرباني ويطلق في العبريـة على الطائفـة (הקראים בני מקרא בעלי מקרא) أي أهل التوراة، وفي التسـمية إشارة إلى أنَّ افراد الطائفة إنَّما يعتمدون التوراة فقط مصدرا مبـاشراً للتشريع الدينـي ويرفضـون القانون الشـفوي. وهناك تفسـير آخر للكلمة يستند الى المعنى الثاني للفعل (קָרָא) أي (دعا) وبذلك يطلق على أفراد الطائفة اسـم «الدعـاة" ويراد به أنَّهم دعاة للمذهب الجديد(٧). وضمّت طائفة من أهل العلم القرّائين الذين كرسوا أنفسهم لخدمة العلم في مختلف ميادين المعرفة، اضافة إلى نحو اللغة، مثل الفلسفة والقانون وتفسير وترجمة الكتاب المقدس. وعاصر أبو الفرج في هذه المدرسة يوسف البصير واليفي ابن يافث بن علي. وبعد وفاة ابن نوح تولى أبو الفرج رئاسـة المدرسة، وكتب فيها العديد مـن أعمالـه باللغتين العربيـة والعبرية وشواهد من الكتاب المقدس(٨).

لم يقتصر تأثير المصادر القرّائية على ابن ماروث في كتاب التوطيه فقط بل سـبق هذا الشيء تأثره بالقرائين في كتابه الميراث وحسب الكاتب الألماني بول الذي قام عـام ١٩٧٤ بتحقيق كتاب الميراث لابن مـاروث «أنَّ المؤلف تجاهل القانون الرباني والأدب الرباني وكرس مسـاحة كبيرة من كتابه للإشارة الى أعمال أوائل الفقهاء القرائين الكبار، مثـل الدماغنـي وهو دانيـال القومـسي (القرن ٩- ١٠م)، والقرقساني (الربع الثاني من القرن العاشر)، الرئيس ابو سعيد دافيد بن بوز (القرن العاشر ميلادي)، أبو يعقوب الضرير هو يوسف البصـير (القرن الحـادي عـشر م)، والمعلم أبو سعيد وهو ليفي ابن جافث ابن المعلق الأول على توراة القرائين، أبو الفرج بن اسـد يوشـفط بن بوداح»،(٩) ويضيف بـول في معرض حديثهِ عن تأثر ابن مـاروث بالقرائين «أنَّ تأثره صحيح ما يعني لنا أنَّه من الواضح أنَّ ابن ماروث استخدم فعلاً نسـخاً من أعمال أوائل القرائين، أو أنَّه على الاقل أسـتخدم مصادر سـامرية مبكرة ذكرت أعمال القرائين(١٠)

● كتـاب الـكافي لأبـي الفـرج هـارون بن الفرج(١١):

خـلال العقديـن الماضيـين تمت دراسـة قواعد العبرية القرّائية التي كتبت في القرن الحادي عشر، ولا سيما عندما أصبحت مجموعات المنشورات في المكتبة الوطنية الروسية متاحة للعامة مرة ثانية، ففي عـام ٢٠٠٣م حقّق جوفري خـان ورفاقه ونشروا كتاب الكافي في اللغة العبرانية لأبي الفرج وبذلـك اكتملت أعمال أبي الفـرج، بعد أن كانت ناقصة وغير مدروسة بشكل واف.

الكافي هو عبارة عن مؤلف تم انتاجه من قبل أبي الفرج هارون بن الفرج وهو نحوي قرّائي عاش في فلسـطين في النصف الأول من القرن الحادي عـشر الميـلادي اذ كان ينهل علمه من مدرسـة القرّائين، «دار العلم»، التي أنشـأها أسـتاذه أبو يعقوب يوسـف بـن نوح، كتاب الـكافي مكتوب باللغة اليهودية العربية، وهو بحث تفصيل عن قواعد اللغة العبرية ويتضح من قراءة كتاب الكافي



أنَّه تأثر ببعض مصادر النحو العربي التي سبقته أو حتى في جيله، لم يكن المعالجة النحوية الأولى لأبي الفرج، فقد ألف الكتاب المشتمل على الأصول والفصول في اللغة العبرانية وهو موسوعة للنحو العبري في الكتاب المقدس، وفي فترة لاحقة قدم أبو الفرج شكلا نموذجيا للكافي، ثُمَّ خرج بعد ذلك بنسخة أوجزها تحت عنوان المختصر وكتب أبو الفرج كتابه الكافي على الإنموذج والأسلوب نفسه المستخدمين في المشتمل.(١٢)

● الطائفة السامرية:

هي مجموعة عرقية دينية تنتسب إلى بني إسرائيل، وتختلف عن اليهود اذ أنّهم يتبعون الديانة السامرية المناقضة لليهودية بالرغم من أنهم يعتمدون على التوراة، ولكنَّهم يعتبرون أنَّ توراتهم هي الأصح وغير المحرفة وأن ديانتهم هي ديانة بني إسرائيل الحقيقية، وقد وردت آراء عديدة حول تسمية السامرة، أولها أنَّ السامرة نسبة إلى صاحب جبل أُقِيمَتْ عليه المدينة اشترى منه الملك عمري الجبل عام (٩٢٥ق.م) اذ بنى المدينة عليه، والثاني: نسبة إلى قبيلة من بني إسرائيل، كانت تسكن في المنطقة، وهي قبيلة يساكر اعتماداً على ما جاء في التوراة من أنَّ بني يساكر هم (تولاع، وفوه، وديوب، وشمرون، التكوين ٤٦:١٣)، أمَّا الرأي الثالث فيرى أنَّها بني اشورية تدعى (شمرونيم)، وهو ما أورده محمد كرد علي أنَّ السامرة نسبة إلى قطاع شمرونيم الذي كان فيه ملك شامير الآشوري الشمرونيمي(١٣).

● كتاب التوطيه:

وعند الحديث عن السامريين نجد أن أوّل من وضع أهم وصف دقيق ومنهجيّ للغة العبرية السامرية هو «شمس الحكماء» أبو اسحاق إبراهيم بن فرج بن ماروث، الذي كان يلقب بـ (شمس الحكماء) للمبالغة في علمه وسعته عمل في مجال الطب ولكنّه لم يؤلِّف فيه على ما يبدو. وقد ذكره ابن أبي أصيبعة في مؤلفه «عيون الأنباء في طبقات الأطباء» في معرض حديثه عن مهذب الدين يوسف بن أبي سعيد إذ قال: «قرأ صناعة الطب على الحكيم إبراهيم السامري المعروف بشمس الحكماء، وكان هذا شمس الحكماء في خدمة الملك الناصر صلاح الدين يوسف (١١٣٨-١١٩٣م)».

وكتاب التوطيه يُعّد أول عمل منظّم في مجال نحو اللغة العبرانية السامرية (القرن الثاني عشر الميلادي)(١٤). ومن ابرز مؤلفات أبن ماروث كتاب الميراث، وهو بحث تفصيلي حول حقّ الإرث في الأدب السامري إلا أنَّه لا يقدم تجسيداً شاملاً مادياً لان هناك قضايا مهَّمة غير معالجة، هي محلّ خلاف وجدل. وفي المدَّونات السامرية كتاب آخر، وهو كتاب الإربات (أصول المناكحات) وهو كتاب في المسائل الزوجية الذي حرره مع والده)(١٥)، ومؤلفه الذي نحن بصدد دراسته هو كتاب التوطيه في نحو اللغة العبرانية حيث نجد الاسم الكامل للمؤلف، وهو (الشَيخ الحكيم الفاضِل أبو إسحاق إبراهيم بن فرج بن ماروث)(١٦). وقد عُرفَ أيضاً بلقب «المصنف» وتوجد النسخة ضمن مجموعة ما يُسمَّى «المخطوطات العربية

السامرية في مكتبة جامعة ليدن/ هولندا» تحت رقم(27 ff) . اذ كانت سابقا تحت الرقم (٢١٨) كانت المخطوطة محفوظة امستردام، وتم نقلها بعد ذلك مع عدد من المخطوطات السامرية إلى مكتبة جامعة ليدن. والمخطوطة التي نحن بصدد دراستها مكتوبة باللغة العربية بخّط النسخ العربي المشكول والشواهد والأمثلة من التوراة السامرية. تحوي مخطوطة «كتاب التوطيه في نحو اللغة العبرانية السامرية على ١٦٤ ورقة وتضم كلّ صفحة منها ثلاثة عشر سطراً، وهنالك صفحات تضمّ أقلَّ من ذلك، ويتكّون «كتاب التوطيه» من أربعة عشر باباً تضمّ النحو والصرف.

عنوانات الأبواب مكتوبة في وسط الورقة بخطّ بارز عريض، والشواهد التوراتية المكتوبة بالخط السامري تُستهل عادة بعبارة «قال تعالى» بخطّ عربي مغاير للخط الذي تكتب به بقية النصوص. وتظهر في كعب الصفحة الأيسر الكلمتان اللتان تكملان النص في بداية الورقة التالية اي بما يعرف بالتعليقة. المخطوطة مكتوبة بعناية بالغة عربية مشكّلة بالحركات العربية، ولكن الناسخ؟ يصيب في وضعها في بعض الأحيان ويخطئ في أحيان أخرى[١٧]، لغة المخطوطة العربية تمتلك قدراً كبيراً من الفصاحة، ولكّنها تعكس خصائص اللهجة العامية في بعض الأحيان، كما في كثير من كتابات العربية المعروفة «بالعربية الوسيطة». كذلك لغة كتاب التوطيه تعكس تأثير اللهجة العربية الفلسطينية تحديدا على طائفة السامرة في تلك الفترة إلى يومنا هذا[١٨] والشواهد التي استخدمها مؤلف كتاب التوطيه مأخوذة من أسفار موسى الخمسة السامرية، مع بعض الأمثلة من اللغة السامرية. جميع هذه الشواهد التوراتية والأمثلة مكتوبة بحروف سامرية مشكلة بالحركات العبرية في بعض الامثلة.

توجد نسخة ثانية لمخطوطة كتاب التوطيه ضمن مجموعة مخطوطات تحت اسم (עברית וארמית נוסח שומרון/ نصوص عبرية وآرامية سامرية)، وهذه المجموعة هي واحدة من عدة مجلدات قام بنشرها البروفيسور زئيفي بن حييم في معهد بياليك إسرائيل بالاشتراك مع أكاديمية اللغة العبرية سنة (١٩٥٧)[١٩].

● الدراسة المقارنة:

سنحاول في هذه الدراسة استعراض تلك المصادر التي نرجِّح أنَّها كانت متقاربة في نحوها، ولتوخي الوضوح، ارتأينا تقسيم تلك المصادر بحسب درجة تأثيرها على ثلاثة أبواب واحد للتعاريف، وثان للمصطلحات، وثالث للمفردات العبرية.

وضعنا تعاريف المصطلحات المتشابهة بين كتاب الكافي وكتاب التوطيه حسب الصفحة والسطر وحسب ماهو في المتن الأصلي، ووضعنا التصويبات في الاسفل، ومقارنة النصين للإشارة إلى مدى تأثر ابن ماروث بمدارس النحو القرائي السابق له، كما أشرنا إلى بعض المصطلحات في الهامش وأرجعناها إلى مصادرها الإسلامية الأصلية المعروفة قبل «كتاب الكافي» وقبل البدء بالمقارنة ارتأينا وضع جدول تعريفي للحروف التي كتبت بها اليهودية العربية والسامرية في القرون الوسطى ومقابلها العربي.[٢٠]

الحرف العربي	الحرف باليهودية العربية	الحرف السامري
ا	א	א
ب	ב	ב
ج/غ	ג/ ג'	ג
د/ذ	ד/ ד'	ד
هـ / ة	ה/ ה'	ה
و	ו	ו
ز	ז	ז
ح	ח	ח
ط/ظ	ט/ ט'	ט
ي	י	י
ك/خ	כ/ ך- כ'/ ך'	כ
ل	ל	ל
م	מ/ ם	מ
ن	נ/ ן	נ/ ן
س	ס	ס
	ע	ע
ف	פ/ ף	פ
ص/ض	צ/ ץ- צ'/ ץ'	צ
ق	ק	ק
ر	ר	ר
ش/س	ש	ש
ت/ث	ת/ ת'	ת



● **تعاريف المصطلحات:**

الاســم: «مـا دلّ عـلي معنـي في نفســه غير مختـص بزمان كقولـك איש.ואשה. فان كان واحـد منهما أفاد معني لم يفيده الآخر وهي الصـوره التـي افترقـا فيها غير أنَّـه لا حظَّ للزمـان فيما أفاد كل واحـد منهما لا ماضيه ولا مستقبله»(التوطيه ٥،٤٠).

אלאסם: «הו מא דל פי נפסה עלי מעני מכצוץ גיר מצ׳מן בזמאן אלי תרי אן קולך איש וסוס דד אפאד כל וחד מנהמא מעני לם יפידה אלא־כר והי אלצורה אלתי אפתרקא פיהא ולא חט׳ ללזמאן פי ד׳לך לא מאצ׳יא ולא מסתקבלא" (الكافـي ج ١/ ١،٣).

التصويبـات: علي/على، معنــي/ معنىً، لم يفيده/ لم يفدهُ، איש/ رجل ואשה/ وحصان، كان اليهـود قـد كتبوا الالـف المقصورة ياء لانهـا تقابل الحرف العـبري (י / ي) الحال نفســه مع التاء المربوطة يعبرون عنها بالهاء لانَّه لا يوجد مقابل لتـاء عند كتابة اليهودية العربية (ה/ه) واحيانا يضعون فوق حرف الهـاء العـبري نقطتين، هـذا الامـر جعلهم يخلطـون اثناء كتابـة نصوصهـم بالحرف العربي، وهذا التعريف يعد نفســه تقريبا في كتاب الاصـول في النحو لابن الـسراج وبقية كتب النحو العربية الاخرى.

الفعـل: «مـادلَّ عـلي معني مقـترن بزمان مـاضٍ ومسـتقبلٍ نحـو قولـك {שמר.ישמר. וכרת יכרת} فـان שמר.וכרת تفيـد كـل واحد الي معنـي لـم يفـده الأخـر ويختصـان من أقســام الزمان بالمـآضي וישמר. تفيد المعني الـذي يفيـده שמר وكذلـك יכרת تفيد المعني الـذي يفيده כרת. غـير أنَّهمـا يختصان من أقسـام الزمان بالمستقبل» (التوطيه ٩،٤٠).

אלפעל: «הו מא דל עלי מעני מכצוץ בזמאן אמ א מאצ׳י ואמ א מ סתקבל כקולך אָכַל ויאכַל ושָמַר ויִשְמר פקולך אָכַל ושָמַר קד אפאד כל ואחד מנהמא מעני גיר אפאדה אלאכר ואכתצה מן אקסאם אלזמאן באלמאצי וקולך יאכל ישמר מע אפאדתהמא אלמעני אלמדכור קד אכתצא באלזמאן אלמ ُ סתקבל» (الكافي ج ١/ص٢،٣).

التصويبـات: عـلي/ عـلى، معنـــي/ معنى، שמר/ حـرس، ישמר/ يحـرس، וכרת قطـع، יכרת/ يقطـع،الـي/إلـى،المعنـي/المعنـى.

الحـرف: «مـادلَّ عـلي معني في غـيره نحو מן.ואל فـأَّن מן يدخـل عـلى الأسـماء وتدّل عـلى أنَّ الاسـم الذي يقترن به ابتـدى الغاية مـا وكذلك א ל تفيد ايضاً علي الأسـماء وتدّل عـلي أنَّ الاسـم الذي يقـترن به انتهـا لغاية مـاء نحـو قولـك מן שכם.אל.דמשק فـان מן باقترانهـا בשכם جعلته ابتدا المسـافه وكذلك אל جعلـت دمشـق عنـد اقترانهـا بهـا اخر المسـافة» (التوطيه ٣،٤١).

ללחרף: «הו מא אפאד פי גירה כקולך מִן השי־חר עד גבול עקרון אלדי מן אפאדת פי השיחור בדכולהא עליה כונה אבתדא גאיה אלמסאפה אלמד׳כורה ועד אפאדת פי גבול עקרון כונה נהאיתהא» (الـكافي ج ١ / ٣،٣)[٢١].

التصويبـات: علي/ على، معني/ معنى، מן/



مــن، ואל /أل، ابتدى/ ابتــداء، انتها/ انتهاء ابتــدا /ابتداء، מן שכם.אל.דמשק/ من شــيكم الىدمشــق،المســافة/المســافة.

التثنيــه: «فعــلي ضربــين أحدهمــا أنَّ نقرن بلفظ الجمع لفــظ تــثــنيه المذكَّر، وهي שנים نحو قولك: שני עבדים واما بزياده ســاكن لين بــين يآ الجمــع وبين مــا قبلها نحــو אלפים" (التوطيــه٥٢،٥).

تתניתה: «עלי וגהין אחדהמא באצ›אפה לפט› אלאתנין אלי ג›מע דלך אלאסם שני אנשים אלדי לולא דכול שני עלי» (الــكافي ج١ / ١٠،١).

التصويبــات: فعــلي/ فعــلي، تــثــنيــه/ تــثــنيــة، שנים/ اثنــان، שני עבדים/ عبــدان، بزياده/بزيــادة،يــآ/يــاء،אלפים/ألفــان.

المصــدر: «ولا فرق بين قولي في هذا مصدر أو اســم فعل» (التوطيه٩٦،١)[٢٢].

אלמצדר: «הו אסם אלפעל אלדי יחסן צדורה ענה" (الــكافي ج٢/ ١٦،٢).

א ש ר: «الــذي هــو اســم ناقــص» (التوطيــه١٩٨،١٠)[٢٣].

אשר: «אשהר אלאסמא אלנואקץ» (الكافي ج٢/ ١٩،٣).

وتقريبا اشار ناســخ العمل في كتاب التوطيه وكتــاب الــكافي إلى ان الاســم الموصــول في الســامرية واليهوديــة العربيــة لا يحتاج الى صلــةكمــاهــوالحــالفيالعربيــة.

الفعل المستقبل: «فهذا الضرب من الأفعال هو ما دخل عليه زايدا عن صيغه ماضيه أحد أربعه أحرف وهــي الالف وآلتاء والنون واليا كقولــك .אשמר.תשמר .נשמר ישמר».(التوطيه ١١٥،١٠).

ההי דכול חרוף אלאסתקבאל עליה ויסמיהא אל־ עבראניון חרוף אלא›י›נ›ת› יענון אלאלף ואליוד ואלנון ואלתו מתאל דלך שמור אלתי לכונהא מן ללפאט' אלאמר חסן אן תדכל עליהא הדה אלח־ רוף פתקול אשמור ישמור נשמור תשמור»

(الــكافي ج١ / ٤،١٦).

التصويبات: زايدا/ زائدة، صيغه/ صيغة، اربعه/ اربعة، واليــا/ والياء، معنى الكلمات الســامرية بالعربيــة אשמר/ احرس، .תשמר/ تحــرس،נשמר/نحــرس،ישמר/يحــرس.

هــا التعريــف[٢٤]: «ويفرق بــين النكره وبين زينــك الضربين بامكان دخــول الها المذكوره علي النكره تقديــرا وعدم امكان ذلك في العلم فانــك تقول איש وتقــدر في الذهن دخول الها عليــهبــانتقــولהאיש.»(التوطيــه٥٠،٣).

«ואמא אלאסמא אלמערפה באלהא פנחו האיש» (الــكافي ج١/ ١٣،٧).

هــا/ هــاء، النكــره/ النكــرة، الهــا/ الهاء، المذكــوره/ المذكورة، علي/ عــلى، إمكان معنى كلمــةאיש/الــذي،האיש/الرجــل.

إســما المضمرات: «فانها تنقســم قســمين احدهمــا منفصــل والثانــي متصــل بغــيره فالمنفصــل ينقســم قســمين أحدهمــا يقع في الكلام مبتدأ ويخبر عنــه بخبر والثاني يكون مفعــول يقع عليه فعل أمّــا متقدماً عليه وأما متأخراً عنه فالقســم الأول من هذين الأقسام عــشرة» (التوطيــه٥٨،٣).

ללאסמא אלמצממראת: «פקד תכון מע אלאת־ אאל ואלאנפצאל וצ׳מאיר פאעלין וצמאיר מפ־ עולין וירגע דלך פי אלעדד אלי עשרה» (الـكافي ج١/ ١٣،٩).

التصويبات: اسـما/ أسماء، فانها/ فاءنها،

• المصطلحات اليهودية العربية:

الاسـم الظاهر: (التوطيه ٤٧،٥) اسـتخدم هذا المصطلح في المصادر العربية من قبل ابن الأنبـاري[٢٥]، وفي المصادر العبرية اسـتخدم حيّـوج مصطلح «الاسـم الظاهـر»[٢٦] وعبّر مؤلّـف كتـاب التوطيهعن الاسـم الظاهر بـ «איש/ رجل»الـدال علـى حيـوان ناطـق ومثل «סוס/ حصـان» الـدال بظاهِـرهُ عـلي حيـوان صهـال، يُنظـر: التوطيـه٤٧،٥ وهـو مثال نجده كذلك عند المبرّد ومن قبله سيبويه: «أمَّا الأسـماء فما كان واقعـاً على معنى نحو رجل وفرس»[٢٧].

אסם ט׳אהר/ اسـم ظاهـر في (الـكافي ج٢/ ٥،١)

الحروف الخـوادم[٢٨]: «فمثل מן/ من .ואל/ وأل .ועל/ وعـلى" (التوطيه ١٩٤،٥). وذكر في كتاب التوطيه كذلك الحروف المؤلّفة: «وتُسمّى هـذه الحـروف حـروف المعانـي والحـروف الخوادم منها أمَّا أن يكون في الاسم فقط وإمّا في الفعل فقط وإمَّا في الاسم والفعل معاً (التوطيه ١٩٤،٣). يذكـر في كتاب التوطيـه فقط ثلاثة أحـرف من الحروف الخوادم في حين يذكر أبو الفرج هارون ستة حروف منها. כואדם: «עליה נחו מן ועד ואם וכי ואל ועל» (الكافي ج١/ ٤،١).

• المصطلحات العبرية:

حروف{א:ב}[٢٩]. فمثل ב:כ:מ: (التوطيه ٤٣،١٣).

أشـار أبو الفرج إلى حـروف الف باء بزيادة حـرف الـلام إلى الحـروف التـي ذكرها ابن مـاروث كما هو واضح في المثال/ דכול חרוף מכתצה מן חרוף {אלף בא}עליה נחו אלבא ואלכאף ואללאם ואלמים (الكافي ج١/ ٤،١).

يتضـح من خلال تأثـر ابن مـاروث بكتاب الكافي لأبي الفرج هارون ابن الفرج أنَّه متفق مـع الأخـير في مسـألة تعريـف المصطلحات ولكنـه تأثر، على مـا يبدو، بكتاب المشـتمل الـذي اختـصره بكتـاب الـكافي، وذلـك لأنَّ أبـا الفرج هـارون في كتاب «المشـتمل» كان يسـهب كثيرًا ويطيل في التعاريـف، كما أنَّه احتج بأمثلة من الكتاب المقدس وهذا تقريباً هو أسـلوب ابن ماروث نفسـه، فعلى سـبيل المثـال:/ אברם .ישב. בארץ. כנען ולוט:ישב: בערי הככר (التكويـن١٢:١٣)/ كتـاب التوطيـه (٤٣،٣)/ (الـكافي ص٢٧)«אברם ישב בארץ כנען ולוט ישב בערי הככר עמלק יושב ודוד זקן והאשה טובת שכל ויפת תואר והאיש קשה»

ونعتقـد أنَّ هنالـك مصـادر أخـرى لليهود القرّائـين غـير كتـاب الـكافي أثَّـرت في نحو اللغـة السـامرية ومـن أبرزها كتـاب جامع الألفاظ للفـاسي[٣٠]: حيث كان ذلك التأثر في المصطلحات العبرية مثل:



● **العبرانيون الدقدوقيون: (التوطيه ١٩٥،٩)**

وأطلق داود الفاسي: على النحاة عند استشهاده بأقواصلهم تسمية «أصحاب اللُّغة أو أهل اللُّغة»، وفي إحدى المرات قال عنهم: «بعض الدقدوقيين»، أي من المشتغلين بالنحو إذ أنَّ كلمة (דקדוק) تعني النحو من الجذر (דקדק)[٣١].

(الدال) المدغوشة: «ينطق بها تارة بمنزلة الدال غير المنقوطة في لغه العرب» (التوطيه ١٩٥،٨)

(الدال) المرفيه: «بمنزله الدال المنقوطة عند العرب ويسمّيها الدقدوقيون» (التوطيه ١٩٥،١٠)

وقد أشار الفاسي عدة مرات إلى داجش (Dāgš) ورافي (rāfī) واضعاً كلاً منهما في الصيغة العربية أي «مرفى» و«مدجوش» بمعنى الخالي من الشدّة والمحتوي على الشدّة ويتضح هذا من تفسيره للفقرات الواردة في سفر الخروج٢ / ٥ التي تتحدث عن الشدّة الموجودة في كلمة אמה. وقد اعتبر الفاسي ترجمة اونكيلوس لهذه الفقرة غير صحيحة قائلاً: «فسر אמתה الذي هو «رافى» مثل אמה ארכו אמה רחבו «المدجوش» وهذا لا يجوز في اللغة»[٣٢]

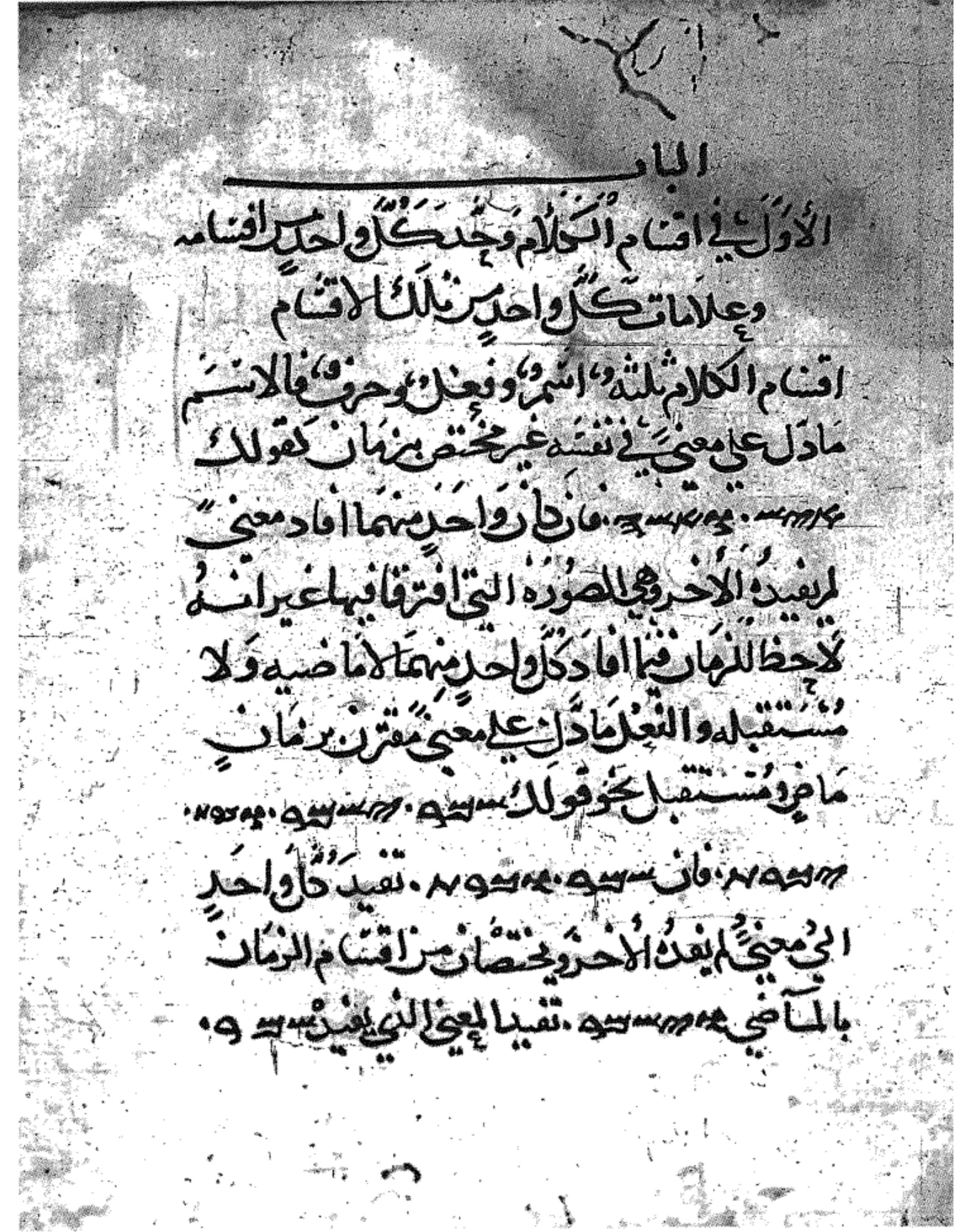
اتفق ابن ماروث مع الفاسي في المصطلحات العبرية وهذا يدلُّ على مدى الصلة الوثيقة بين السامريين والقرّائين حتّى في مسألة تعريف المصطلحات النحوية بالعبرية.

وامَّا التأثر الآخر من كتاب جامع الألفاظ، فقد كان في المصطلحات العربية التي تمّيز بها الكاتبان من باقي اللغويين اليهود، هي:

المستأنف: المعنى فى المستانف، كما ورد في سفر الخروج ٤:١٦في التوراة السامرية (הוא. יהיה.לך.לפה.ואתה תהיה.לו. לאלהים/ وقد ورد في كتاب التوطيه:١٢٢،١٢ . ومن خلال مثال كتاب التوطيه يتضح لنا أنَّه أشار إلى زمن المستقبل، وهو نفس الشيء عند الفاسي: «المستأنف يدلُّ على المستقبل»، (جامع الالفاظ ج١ / ص٢٧٤-٣٢٤)[٣٣].

● **الاستنتاجات:**

من خلال دراسة المصادر اليهودية التي أثرت في طريقة صياغة ابن ماروث لـ «كتاب التوطيه»، وبحسب نسبة تأثير تلك المصادر، يتضح لنا أنَّ ابن ماروث لم يتأثر بمدرسة معينة من مدارس النحو العبرية فقد نهل من مدارس مختلفة، ولكن يبدو لنا من خلال الدراسة أنَّه أخذ الكثير من النحو العبري القرّائي في بلاد الشام بسبب البيئة الواحدة التي تعدّ نفس البيئة التي عاش فيها ابن ماروث فقد كان القرّائين في تلك الفترة قد أسسوا (دار العلم) وهو بمثابة بيت حكمة لمختلف العلوم، ويرجع اتفاق ابن ماروث مع مصادر القرّائين إلى أنّ السامريين والقرّائين أرادو أن يكوّنوا منهجاً خاصاً بهم في مجال عملهم المعجميّ محاولةً منهم أن يثبتوا هذا الاختلاف في مجال لغتهم (لدعم معتقداتهم الدينية ؟) وكان تأثيرالقرّائين الأول على ابن ماروث من خلال «كتاب الميراث»، ويرى بول «أنَّ كتاب الميراث إسهام هام في الدراسات السامرية والقرّائية في هذا المجال. ويَعّد الدليل المحدد الأول للاتصال المباشر بين السامريين والباحثين القرّائين في وقت مبكر في القرن الثاني عشر الميلادي» وربَّما كانت علاقة ابن ماروث الكبيرة مع العالم غير السامري ولا سيمّا في بلاط صلاح الدين، امراً هاماً بالنسبة له وهو الذي ساعده على توسيع نظرته ودفعه إلى استشارة القرّائين ومراجعة أعمالهم أو حتى إلى الخوض معهم في نقاشات شخصية في سوريا وربما أيضا في مصر.



الباب

الأول في أقسام الكلام وحد كل واحد من أقسامه

وعلامات كل واحد من تلك الأقسام

أقسام الكلام ثلاثة: اسم وفعل وحرف. فالاسم

ما دل على معنى في نفسه غير مختص بزمان كقولك

[illegible] . فإن كل واحد منهما أفاد معنى

لم يفده الآخر في الصورة التي افترقا فيها غير أنه

لا حظ للزمان فيما أفاد كل واحد منهما لا ماضيه ولا

مستقبله والفعل ما دل على معنى مقترن بزمان

ماض أو مستقبل نحو قولك [illegible]

[illegible] فإن [illegible] تفيد كل واحد

إلى معنى لم يفده الآخر ويختصان من أقسام الزمان

بالماضي [illegible] تفيدا المعنى الذي يفيده [illegible]

مخطوط كتاب التوطئه في نحو اللغة السامرية

● هوامش البحث:

(1) Geoffrey Khan، María Ángeles Gallego & Judith Olszowy-Schlanger: The Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought in its Classical Form: A Critical Edition and English Translation of al-Kitāb al-kāfī fī al-luġa al-þIbrāniyya by 'Abū al-Faraj Hārūn ibn al-Faraj V1, p/xi (Brill, Leiden, 2003).

(٢) مخطوطة كتاب التوطيه التي أفضل ذكر اسـمهاء كما هو موجود في المخطوطـة، أي «التوطيه» على الرغم من أن الرسم العربي الصحيح للكلمة هو (التوطئه) ذلك ان اسقاط الهمزة في العربية الوسيطة أمر شائع، اضافة الى رسـم التـاء المربوطة في آخر الكلمـة بدون نقطتين: «هاء». يُنظر:

Al- Dalboohi، Nihad Hasan Haji Kitab Al-at.Tawtiya de abu Ishaq Ibrahim B. farag As-samiri, Universidad de Granada،espana, 2013, PP 11-30.

(3) Geoffrey Khan, Op, cit.

(4) Sáenz Badillos-Targarona (1988): Historia de la lengua hebrea، Sabadell، p.151 -152.

5. Leon Nemoy, Abū Isḥāq Ibrāhīm's «Kitāb Al-Mīrāth", The Jewish Quarterly Review, Vol. 66، No. 1 (Jul، 1975) p.63-65.

(6) Al- Dalboohi, Op, cit.

(٧) اللطيـف، محمد عبد، القرائـين تاريخهم، مذهبهم وأدبهـم، مجلة كلية الآداب جامعة بغـداد، العدد الثامن والعشرون ١٩٨٠، ص ٣٨٩.

(٨) يَعّـد القرائين من أهمّ فرق اليهـود وأكثرها عددا في مـاضي تاريخهم وحـاضره، وترجع أهم مميـزات هذه الفرقـة من ناحية العقيدة إلى أمرين، أولهما أنَّها تعترف بجميع أسفار العهد القديم والأحاديث الشفوية المنسوبة إلى موسى وأسـفار التلمود إلى درجـة أنَّ فقهاء الربانيين هم الذين الّـفوا أسـفار التلمود، وثانيهما هي أنَّها تؤمن بالبعث فتعتقد أنَّ الصالحين من الأموات سـينشرون في هذه الأرض ليشتركوا في ملك المسيح المنتظر الذي يزعمون انَّه سيأتي لينقذ الناس ويدخلهم في ديانة موسى. يُنظر: الاختلافات بين القرّائين والربانيين في ضوء أوراق الجنيزا، قراءة في مخطوطة بودليان باكسـفورد، تحقيق محمد الهواري دار الزهرة للنشر القاهرة ١٩٩٤، ص٨-٩.

(9) Pohl Heinz, Kitab al-Mirat Das Buch der Erbschaft des Samaritaners Abu Ishaq Ibrahim. Kritische Edition mit Übe-rsetzung und Kommentar Heinz Pohl, Berlin, Walter de Gruyter, 1974 (Studia Sam- aritana, Band II) 1974.

(10) Leon Nemoy, Op, cit, p.63-65.

(11) Geoffrey Khan María Ángeles Gallego, Judith Olszowy-Schlanger, Op. Cit, pp. 3-31.

(12). Ibd.

(١٣) حجـي، نهاد حسـن طائفة اليهود السـامريين، مجلة لارك جامعة واسـط كليـة الاداب، ع ١٢، ٢٠١٣، ص ١-٣. يُنظر: حول نفس الموضوع:

John. W. Nutt, 'A Sketch of Samaritan History, Dogma and literature', London, Trübner and Co ,1874, p. 148.

(١٤) هو «الشـيخ الإمام العالم الصاحب الوزير مهذب الدين يوسف بن أبي سعيد بن خلف السامري، قد أتقن



الصناعة الطبية، وتميز في العلوم الحكمية، واشتغل بعلم الأدب، يُنظر: ابن أبـي أصيبعة عيون الأنباء في طبقات الأطبـاء، تحقيق نزار رضا، ص٧٢١، دار مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ.

(15) Pohl Heinz, op, cit.

(16) Sáenz Badillos-Targarona (1988): Historia de la lengua hebrea, Sabadell, pp.151 -152.

ومن الجدير بالملاحظة أنَّ البروفسـور Sáenz قد خلط بين القـرن الثاني عشر والثالث عـشر عند تحديد فترة ابـن ماروث والصحيـح هو القرن الثاني عشر حسـب الإشارات أعلاه.

(١٧) حول خصائص العربية الوسيطة يُنظر :
Maria Ángeles Gallego, El judeo-árabe medieval Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitab al-taswi›a de Yonah ibn Ganah Bern, Berlin, Bruxelles, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, 2006, P 17.

(18) Foad Hasanein Ali, F., «The Hebrew by the Samaritans», Bulletin of the Faculty of Arts, 1942, Cairo: Foad I University, pp. 51-52.

(19) Zeev Ben Hayyim, The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans, Jerusalem, Academy for Hebrew Language, 1957, p. 61.

(20) Al- Dalboohi، Op, cit، p 120-121.

(٢١) قـارن الزمخشري: «الحرف ما دل علـى معنـى فـى غيره». يُنظر: المفصل في علم العربية للزمخشري، بيروت، دار الجيل، ١٣٢٣هـ ، ط٢، ص ٢٨٣.

(٢٢) يُنظر، شرح المفصل لابن يعيش، مشيخة الازهر، إدارة الطباعة المنيرة، مصر، بدون تاريخ، ج٤ /ص٤٧. ويرى صموئيل هناجيد أن المصدر أو «اسـم الفعل» في اللغة العبرية يختلف تماماً عنه في اللغة العربية يُنظر:
Wiliam Backer, Abraham ibn Ezra als Grammatiker, Ein Beitragzu Geschrichte der hebraischen wissenschaft (strassburg karl J.Trubner, 1882) 1925, P 105, note 15.

(٢٣) قارن الرّماني: «الاسـم الناقص: هو الذي يحتاج إلى صلـة كالذي؛ الاسـم المتمكن هو الـذي تخلص فيه الاسمية بأنّه لا يشبه الحرف». ايُنظر: الرماني، ٢٠١٠: ٢٩٦-٣٨٤.

(٢٤) سمّى حيّوج أداة التعريف أو هاء التعريف «هاء المعرفـة وأطلق على الاسـم المعرّف «معرفـة». يُنظر: ناظـم، سـلوى، تأثير المصطلـح اللُّغـويّ العربيّ على مصطلحات يهوذا حيوج، مطبعة القاهرة المسـتقبل، ١٩٩٤،ص ١٦٦.

(٢٥) جـودت، مـبروك محـمد مـبروك تحقيـق كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، لابـن الأنباري (أبو البركات)، مكتبـة الخانجي القاهرة ٢٠٠٢، ص ٥٨٤.

(26) Martínez Delgado, El Opúsculo sobre la Normativa Vocálica (Kitāb šurūṭ al-naqṭ) de Ḥayyūğ (edición y traducción)», Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección de Hebreo) 54,2005, p.85-230.

(٢٧) عضيمـة، محمـد عبد الخالـق، المقتضب للمبرد، القاهرة، مطبعة وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشـئون الإسـلامية لجنة إحياء التراث الإسـلامي، ١٩٩٤، ج١/ ص ٣-٢٨.

(28) Geoffrey Khan, Op، cit, 2003, p 12.

(٢٩) ابن جناح وهو أبو الوليد مروان القرطبي اليهودي ويُسـمَّى بالعبرية «الحاخام يوحنا» ويُسّميه النصارى «يونـا» أو «مرينـوس»، ولـد في قرطبـة سـنة (٩٩٠ م) وعـاش في بيئتها العلمية المزدهرة ثُمَّ تركها سـنة (١٠١٢ م) يعـد أول مـن قام بشرح هـذا الميزان الصرفي في النحو العبري؟؟، وكيفية وزن الصيغ المختلفة عليه مستعيراً نظام النحاة العرب المقام على وزن «فعل» ومصطلحاتهم ذات العلاقة بأحرفه الثلاثة أي فاء الفعل وعين الفعل ولام الفعل «פי מערפה אלאבניה ותקטיעה באלאפאעיל אעלם אנך אדא ארדת אן תזן שיא מן אבניתהם באלאפאעיל פא באזא אול חרף אול חרף מן דלך אלבנא ואגעל עינא באזא חרפה אלתאני וגעל לאמא באזא חרפה אלתאלת» يُنظر:
Derenbourg, H., Opuscules et traités d’Abou ’l-Walid Merwan Ibn Djanah de

Cordove, París, 1880.

30. Skoss, The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible known as Kitab Jāmi‘ al-Alfāẓ (Agron) of David ben Abraham al-Fāsi, 2 vols., New Haven, 1936.

(٣١) ومع ذلك تم العثور على كلمة «دقدوق» في مصادر سابقة في النحو العبري وفي الأدب الربّاني، حيث تمَّ استخدامها بمعنى الانتباه إلى التفاصيل الدقيقة من النطق أو في نصوص الكتاب المقدس،كما في:عبارة «קרא ולא דקדק באותיותיה» وغالباً ما كانت تأتي بصيغة الجمع مثل «דקדוקי התורה». يُنظر :

Geoffrey, Khan, The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought Including a Critical Edition, Translation and Analysis of the Diqduq of ʼAbū Yaʻqūb Yusūf ibn Nuh, Leiden: Brill, 2000، p 13-14.

(٣٢) الفاسي: هو ديفيد بن ابراهام القرّائي المعروف في اللغة العربية بأسم أبو سليمان داود بن إبراهيم الفاسي، وبهذا الاسم يظهر في الصفحة الأولى من الجزء الثاني لمخطوطة كتاب جامع الألفاظ في مجموعة فيركوفيتش. ويتضح من اسمه أنَّه من فاس بالمغرب، وهي مدينة ازدهر فيها المجتمع اليهودي في بداية القرن العاشر الميلادي. وقد عاش الفاسي لفترة طويلة في فلسطين لدرجة أنَّ أبا الفرج هارون بن الفرج أطلق عليه اسم «النحوي الفلسطيني». وكانت فلسطين تُعدُّ أحد المراكز التعليمية القرّائية الكبرى منذ النصف الثاني من القرن العاشر، حتّى القرن الحادي عشر، ومن المحتمل أنَّ الفاسي كَتَبَ معجمه هناك في أحد معابد القرّائين في القدس. ايُنظر: ناظم، سلوى، المعاجم العبرية دراسة مقارنة، القاهرة، مطبعة المدينة ١٩٨٨، ص ٧١-٧٢.

33. Skoss، Op. cit.

● قائمة المصادر والمراجع :

• محمد، عبد اللطيف، القراؤون تاريخهم، مذهبهم وادبهم مجلة كلية الاداب جامعة بغداد، العدد الثامن والعشرون ١٩٨٠.

• بتول قاسم ناصر، كتاب الحدود في علم النحو لأبي الحسن بن علي بن عيسى بن علي بن عبد الله الرماني، تحقيق ، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة،٢٠١٠.

• الزمخشري: «الحرف ما دل على معنى في غيره». يُنظر: المفصل في علم العربية للزمخشري، بيروت، دار الجيل، ١٣٢٣هـ، ط٢، ص ٢٨٣.

• سلوى ناظم، المعاجم العبرية دراسة مقارنة، القاهرة، مطبعة المدينة، ١٩٨٨.

• سلوى ناظم، تأثير المصطلح اللغوي العربي على مصطلحات يهوذا حيوج، مطبعة القاهرة المستقبل، ١٩٩٤.

• محمد عبد الخالق، عضيمة، المقتضب للمبرد، القاهرة، مطبعة وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي،١٩٩٤، ج١.

• محمد، الهواري، الاختلافات بين القرائين والربانيين في ضوء أوراق الجنيزا، قراءة في مخطوطة بودليان باكسفورد، تحقيق دار الزهرة للنشر القاهرة، ١٩٩٤.

• مشيخة الازهر، شرح المفصل لابن يعيش، ادارة الطباعة المنيرة، مصر، بدون تاريخ/ ج٤/٤٧.

• نزار، رضا تحقيق كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، دار مكتبة الحياة بيروت بدون تاريخ.

• مبروك محمد، جودت، مبروك تحقيق كتاب الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، لابن الأنباري (أبو البركات) ، مكتبة الخانجي القاهرة ٢٠٠٢.

• نهاد، حسن حجي، طائفة اليهود السامريين، مجلة لارك جامعة واسط كلية الاداب، ع ١٢، ٢٠١٣.

• Al- Dalboohi، Nihad Hasan Haji Kitab Al-at.Tawtiya de abu Ishaq Ibrahim B. farag As-samiri، Universidad de Granada،espana, 2013.

• DERENBOURG, H., Opuscules et traités d’Abou ’l-Walid Merwan Ibn Djanah de Cordove, París, 1880.

• Foad Hasanein Ali, F., «The Hebrew by the Samaritans», Bulletin of the Faculty of

• Martínez Delgado, El Opúsculo sobre la Normativa Vocálica (Kitāb šurūṭ al-naqṭ) de Ḥayyūğ (edición y traducción)», Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección de Hebreo) 54, 2005.

• Pohl Heinz, Kitab al-Mirat Das Buch der Erbschaft des Samaritaners Abu Ishaq Ibrahim. Kritische Edition mit Übe -rsetzung und Kommentar Heinz Pohl، Berlin, Walter de Gruyter, 1974 (Studia Sam- aritana، Band II) 1974.

• Sáenz Badillos-Targarona Historia de la lengua hebrea, Sabadell, 1988.

• SKOSS, The Hebrew-Arabic Dictionary of the Bible known as Kitab Jāmi, al-Alfāẓ (Agron) of David ben Abraham al-Fāsi, 2 vols., New Haven, 1936.

• Wiliam Backer, Abraham ibn Ezra als Grammatiker, Ein Beitragzu Geschrichte der hebraischen wissenchaft (strassburg karl J.Trubner , 1925.

• Zeev Ben Hayyim, The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans, Jerusalem, Academy for Hebrew Language, 1957. Arts, 1942, Cairo: Foad I University.

• Geoffrey Khan, María Ángeles Gallego & Judith Olszowy-Schlanger: The Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought in its Classical Form: A Critical Edition and English Translation of al-Kitāb al-kāfī fī al-luġa al-þIbrāniyya by ’Abū al-Faraj Hārūn ibn al-Faraj V1, p/xi (Brill, Leiden, 2003).

• Geoffrey, Khan, The Early Karaite Tradition of Hebrew Grammatical Thought Including a Critical Edition، Translation and Analysis of the Diqduq of ʼAbū Yaʿqūb Yusūf ibn Nuh، Leiden: Brill, 2000.

• John. W. Nutt، ‘A Sketch of Samaritan History, Dogma and literature’, London،Trübner and Co، 1874.

• Leon Nemoy, Abū Isḥāq Ibrāhīm›s «Kitāb Al-Mīrāth», The Jewish Quarterly Review, Vol. 66, No. 1 (Jul، 1975).

• Maria Ángeles Gallego، El judeo-árabe medieval Edición, traducción y estudio lingüístico del Kitab al-taswi›a de Yonah ibn Ganah Bern، Berlin، Bruxelles، Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien, 2006.

The linguistic convergence

between the two grammar schools of the Karaites and the Samaritans - Comparative study in Manuscripts

By: Dr. Nihad Hassan Haji / Waist University

Abstract

The Karaites who gave prominent grammarians such as Abū Al-Farağ Hārūn b. al-Farağ (11th century) who wrote numerous works both in Hebrew and Arabic along with quotes from the Holy Scriptures Regarding the Samaritans, the first grammarian to lay down the most important precise and methodological description of Hebrew Samaritan language was Shams Al-Ḥukamā, Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn Farağ Ibn Mārūṯ, author of Kitāb at-tawṭiya fī naḥu al-luġa al-ibrāniyya (12th century). Since Iam mainly concerned with this Samaritan work, we consider that the author of this pioneer grammatical work was quite familiar with the efforts and achievements of his predecessors in both Hebrew and Arabic the field of descriptive and normative grammar.

The influence of Karaite writings Al-Kitāb Al-kāfī fī Al-luġa Al-Ibrāniyya by Abū Al-Farağ Hārūn Ibn al-Farağ To show clearly the influence of this work on Ibn Mārūṯ, I will list the similar terms shared by both Al-Kitāb Al-kāfī Abū Al-Farağ and Kitāb at-tawṭiya of Ibn Mārūṯ. In the footnotes I trace back some of those terms to their original sources known before Al-Kitāb al-kāfī with the intention to allow for the reasonable possibility of having come down to Ibn Mārūṯ through other channel than the work of the Karaite Abū Al-Farağ Hārūn.



لامية الشنفرى

في رثاء تأبّط شراً في الميزانِ النقدي

أ.د. عبد اللطيف حمودي الطائي*

هذه اللامية يتجاذبها عدة شعراء؛ ولم يتفق العلماء والرواة على نسبتها إلى شاعر معين؛ فمنهم من قال: أنها للشاعر الجاهلي الصعلوك الشنفرى الأزدي؛ ومنهم من نسبها إلى الشاعر الصعلوك الآخر تأبط شرا؛ ومنهم من نسبها لابن أخت تأبط شرا؛ ومنهم من قال: أنها منحولة؛ قالها خلف الأحمر؛ ونحلها للشنفرى الأزدي؛ والبعض الآخر قال: نحلها لتأبط شرا؛ وللخروج من دائرة هذه التقاطعات والتناقضات؛ سأقوم في هذا البحث- إن شاء الله- بإجلاء الضبابية عن هذه القصيدة؛ وأقدمها للقارئ الكريم معزوة لقائلها الحقيقي بموجب ما يتوافر لدي من الأدلة والمعطيات؛ ومن خلال الروايات التي روت القصيدة أو أجزاء منها.

فالشنفرى وتأبّط شرا شاعران جاهليان مشهوران؛ وهما من ذؤبان العرب؛ وصعاليكها وفتاكها؛ خلعهما قومهما لكثرة جرائرهما؛ وهما غنيان عن التعريف؛ أما خلف الأحمر؛ فهو كبير رواة البصرة؛ بعد أبي عمرو بن العلاء؛ فضلاً عن كونه من الرواة الرواد على حد وصف الدكتور ناصر الدين الأسد[1].

ولخلف الأحمر خصومٌ كثيرون؛ منهم من يتقاطع معه عقائدياً؛ ومنهم مَن يتقاطع معه سياسياً؛ وسبق لي أنْ قدمتُ خلف الأحمر للمحكمة الأدبية في كتابي الموسوم بـ (خلف الأحمر كبير رواة البصرة المفترى عليه)[2]؛ وظهرَ من خلال المحكمة الأدبية النقدية؛ أنــَّهُ بريءٌ من كلِّ التُهم الملصقة به؛ ومنها أنَّ اللامية هي للشنفرى؛ ولم يصنعها خلف الأحمر؛ ولم ينحلها للشنفرى أو لتأبّط شراً؛ وذلك لأنَّ لخلف الأحمر قصيدة لامية على ذات البحر والقافية والغرض؛ غيبها الرواة خوفاً من العباسيين .



(*) جامعة الإمام جعفر الصادق (عليه السلام).

فحينما كان خلف الأحمر ينشدها في مربد البصرة؛ وهي في رثاء الإمام علي بن أبي طالب وأولاده (عليهم السلام).

حضر الأصمعي بصورة فاجأت خلف الأحمر والمعروف أنَّ الأصمعي كان يتقاطع عقائدياً وسياسياً مع خلف الأحمر؛ فضلاً عن كونهِ منحرفاً عن أهل البيت عليهم السلام[٣]؛ فخاف خلف الأحمر من أنْ يشي به عند والي البصرة؛ فتحول في إنشاده من لاميتهِ إلى لاميةِ الشنفرى؛ ومن هنا حدث الخلط والوهم بين الرواة؛ إلا أنَّي في حينها لم أقفْ على لامية خلف الأحمر المغيبة إلا بعد حصولي على نسخة جديدة من كتاب حماسة شعر المحدثين للخالدين؛ والتي حُققت للمرة الثانية على نسخةٍ مخطوطة جديدة وفريدة؛ فضلاً عن النسخ المخطوطة الأخرى[٤]؛ وقد ضمت المخطوطة الجديدة بين طياتها لامية خلف الأحمر المُغيبة؛ وبذلك شمرتُ عن ساعدي؛ لأكتب هذا البحث؛ وأضع النقاط على الحروف؛ وأزيل الإبهام الذي أحاط باللاميتين؛ وأعزو كلّ لامية إلى قائلها الحقيقي؛ ليأخذ كلّ ذي حقٍّ حقهُ؛ علماً أنَّ خلف الأحمر لم يدخل إلى مجالس الخلفاء العباسيين؛ ولا إلى مجالس أُمرائهم وولاتهم؛ وقد بذلوا من أجل استقطابه مالاً كثيراً؛ إلا أنَّهم لم يفلحوا في مسعاهم؛ إذ رفض كل طلباتهم؛ على الرغم من حاجته إلى المال؛ إلا أنَّه ترفع فوقها؛ اعتزازا بعقيدتهِ وحفاظاً على دينهِ؛ فقد كان خلف الأحمر[٥]: (يختمُ القرآنَ الكريم في كلِّ يومٍ وليلةٍ، وقد بذل له بعضُ الملوك مالاً عظيماً خطيراً على أنْ يتكلم ببيت شعرٍ شكراً فيهم، فأبى)؛ وبعض الملوك المقصود بهم الخلفاء العباسيين وأُمراءهم وولاتهم؛ عاصر خلف الأحمر الدولة العباسية منذُ تأسيسها وحتى وفاتهِ رحمه الله في خلافة الرشيد سنة (١٨٠هـ).

قتلت قبيلة هُذيل الشاعر الصعلوك تأبّط شرا في قصةٍ معروفةٍ[٦]؛ فقال الشنفرى يرثيهِ في قصيدته اللامية ذات المطلع[٧]:

إنَّ بالشِعبِ الذي دونَ سَلعٍ
لقتيلاً دمهُ ما يُطلُ

خلط الرواة الشعر العربي القديم؛ وأصحاب الاختيارات الشعرية خلطا عجيباً وغريباً في نسبة هذه اللامية المشهورة؛ فشرقوا وغربوا؛ وكلّ روى حسب هواه؛ وما أملتهُ عليه ثقافته؛ ومعتقده الديني والسياسي؛ فتقاطعت الآراء واختلفت الأهواء؛ وبالمحصلة النهائية لم يتفقوا على رواية واحدة؛ ولعلَّ سبب هذا الاختلاف والتقاطع؛ يعود إلى قصيدة خلف الأحمر المُغيبة خوفاً من السلطة العباسية وملاحقتها لرواتها؛ لأنَّ القصيدة كانت في رثاء أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب وأولاده (عليهم السلام)؛ والعلويون كانوا خصوماً للعباسيين؛ ومن أشد المعارضين لحكمهم؛ ولأسبابٍ سياسية ودينية غُيبت القصيدة؛ وسوف أقف على الروايات كافة التي روت اللامية؛ ولمن عزتها؛ وذلك لدراستها ومعرفة ما تخفي بين طياتها من أسرار؛ والحكم بعد ذلك على صحة اللامية؛ ونسبتها إلى شاعرها الحقيقي؛ وإعطاء كل شاعرٍ حقه؛ وبعد المناقشة سوف أكتب لامية خلف الأحمر المغيبة؛ كما قالها؛ ورواها عنهُ الصولي عن أبي العيناء عن العتبي[٨]؛ ليطلع عليها الباحثون

والقـراء؛ وسـأبدأ بذكر النصـوص وتصنيفها حسب عزوها للقصيدة؛ وبعد ذلك تقسيمها على أربعة أقسام؛ هي كما يأتي:

١- المصادر التي روت اللامية أو أجزاء منها وعزتها للشنفرى وهي:

- حماسة شعر المحدثين للخالديين: ج٢/ص٢٨٥
- تـاج اللغـة وصحاح العربية- قـال ابن بري: القصيدة للشـنفرى ابن اخت تأبـّط شرا؛ مادة: سلع؛ وعاد ليؤكد صحة ذلك في اللسان مادة سلع قائلا: البيت للشنفرى ابن اخت تأبط شرا؛ ولذلك قال في آخر القصيدة:

فاسقنيها يا سوادُ بن عمرو

إنَّ جسمي بعد خالي لخلُّ

يعنـي خاله تأبـط شرا فثبت البيـت لابن أخته الشنفرى.

- أمالي الشريف المرتضى: ج٢/ص ١٨٥
- المثلث وقـد رواهـا ثـلاث مـرات: ج١/ ص٣٦٦؛ج ١/ص٤٨٦؛ ج٢/ص٢٤١
- ابن منظور في اللسان: مادة سلع: للشنفرى
- سمط اللآلىء- للشنفرى؛ وقيل لخلف الأحمر ونسبت لتأبّط شرا: ج٢/ص٩١٩
- خزانـة الآدب ولـب لبـاب لسـان العـرب: ج٣/ص ٤٥٣٢ ؛ للشنفرى

مـن يطلع على هـذه المصـادر يجـد أنَّ رواتها ومؤلفيها يتطابقون مع خلـف الأحمر عقائدياً وسياسـياً؛ وهم جميعاً من الموالـين لأهل البيت وأنصارهـم؛ ومؤيدون للعلويـين؛ ومناهضون للعباسـيين؛ وبذلك هـم جميعـاً مطلعون على لامية خلـف الأحمر المُغيبة عن الـرواة الآخرين؛ وقد أحسن الخالديان صُنعـاً حينما رويا قصة اللامية وخبرها كاملة؛ وبسبب إطلاع هؤلاء الرواة عـلى لاميتي الشـنفرى وخلف الأحمر؛ نسـبوا اللاميـة للشـنفرى؛ وهـم واثقـون من صحة النسبة؛ أما فيما يتعلق في رواية البكري؛ فإنـَّه ينسبها للشنفرى؛ ولكنه يتحرز فيقول: وقيل لخلف الأحمر ونسـبت لتأبـّـط شرا؛ والعربية تقـول أن الفعل قيل يسـمى فعـل التمريض؛ أي أنه يحمل نسـبة كبيرة من الشـك في صحة الروايـة؛ والبكري الرجـل كان قريباً من بلاط العباسيين ومجالسـهم؛ ويعمل في دواوينهم؛ لذلـك كان حذراً من التصريح المباشر بنسـبة اللامية للشنفرى؛ فعزاها عائمة لكي يتخلص ممـا يتعرض له مـن ضغط أو إحـراج؛ ومع ما تقدم عاد البكري ليعـزو القصيدة لقائلها الصحيـح في كتابه الآخر معجم ما اسـتعجم: ج٣/ص٧٤٧؛ وأمـا مطلع لامية خلف الأحمر المغيبة فهو[9]:

قدكَ مني صارمٌ ما يُفلَلُ

وابنُ حزمٍ عقدهُ لا يُحلُّ

نلحـظ في هذه المجموعـة أنّ ابن بري قد قطع بروايته الطريق على كلٍّ من يشـك بصحتها؛ فمـن قال أنها لأبن أخت تأبط شرا؛ فقد صدق لأنَّ الشنفرى هو ابن أخت تأبط شرا.

٢- المصـادر التـي روت اللاميـة أو أجزاء منها؛ وعزتها لخلف الأحمر؛ والتي تتهمه بنحلها تأبـّط شرا؛ أو ابن أخت تأبط شرا؛ وهي كما يأتي:

- الشعر والشعراء: لخلف الأحمر ونحلها ابن أخت تأبـّط شرا: ج ٢/ص٧٩٠
- طبقات ابن المعتز؛ قال دِعْبل الخزاعي: قال لي خلف الأحمـر؛ وقد تجارينا في شـعر تأبط شرا؛ وذكر قوله:

إنَّ بالشِعبِ الذي دونَ سَلعٍ
لقتيلاً دمهُ ما يُطلُ

أنا والله قلتها؛ ولم يقلها تأبّط شرا:ص ١٤٧

– أنباه الرواة لخلف الأحمر نحلها تأبّط شرا: ج١/ص ٣٤٩

– معجم الأدباء: قال الحاتمي قالها خلف الأحمر ونحلها ابن أخت تأبّط شرا: ج ١٨/ص ١٥٦

– تاج العروس؛ قال المبرد: هي لخلف؛ مادة: سلع

– العقد الفريد لخلف الأحمر نحلها ابن أخت تأبّط شرا: ج٥/ص ٢٨٠ ؛ أما في رواية العقد الفريد طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر: ج ١/ص٣٥٢ و ج٣/ص٢٩٨و ج ٥/ص٣٠٧ قالها تأبط شرا؛ ولم تشر الرواية إلى وجود خلف الأحمر فيها؛ مما يدلل على أنَّ اسم خلف الأحمر مقحم على الرواية السابقة.

عندما نسلط الضوء على هذه الطائفة من الرواة والعلماء والمؤلفين سنجدهم جميعاً ممن يرمون خلف الأحمر بالوضع؛ ويتهمونه بالنحل والانتحال؛ وهم جميعا يقفون بالضد منه؛ لأنَّهم يتقاطعون معه عقائدياً وسياسيا؛ باستثناء رواية ابن المعتز التي روت الخبر على لسان دِعْبل الخزاعي الذي حُشِرَ اسمهُ في الرواية افتراءً؛ لعلهُ يزيد من قوة التهمة؛ فتجد الرواية قبولا عند القراء؛ والرواية هي من صُنع ابن المعتز؛ الذي أخرج نفسه من الرواية وخبرها؛ وعزاهُ لدعبل؛ لكي يُعمي الخبر على القراء؛ وذلك لأنَّ ابن المعتز من السلطة العباسية؛ وممن يضمرون الحقد والكراهية لدِعْبل الخزاعي بسبب تائيتهِ المشهورة في رثاء آل البيت (عليهم السلام) التي أنشدها بين يدي الإمام علي بن موسى الرضا (عليه السلام)؛ وأنّي أرجح أنَّ دِعْبلاً لم يقل ذلك؛ وهو بريء من هذه الرواية؛ لأنَّهُ يتفقُ عقائدياً وسياسياً مع خلف الأحمر؛ وهو لم يلتقِ بابن المعتز مطلقاً؛ لأنَّ ابن المعتز وُلِدَ بعد وفاة دِعْبل؛ علماً أنَّ دِعْبلاً كان هارباً من بطش العباسيين؛ لأنَّهُ كان يرى أنَّ بني العباس قد اغتصبوا الخلافة من العلويين؛ وبالمقابل فأنَّ العباسيين قد أهدروا دمه؛ ولاسيما بعد هجائه للمعتصم؛ جَد ابن المعتز؛[١٠] وأنَّ دِعْبلاَ يعرف أنَّ اللامية للشنفرى وليس لغيره؛ والسؤال هنا: منْ هو الذي روى الخبر لأبن المعتز؟ ولِمَ لمْ يصرح باسمه؛ الراجح عندي؛ ومن خلال رواية الصولي عن أبي العيناء عن العتبي والتي قال فيها[١١]: (والله ما قال أبو محرز خلف من هذه القصيدة بيتاً واحداً؛ وما هي إلا للشنفرى؛ وكان لها خبر طريف؛ لم يبق من يعرفه غيري..... قال أبو العيناء: فسالنا العتبي شعر خلف الذي ذكر فيه أهل البيت (عليهم السلام)... فأنشدنا من المديد:

قدكَ مني صارمٌ ما يُفلَلُ
وابنُ حزمٍ عقدهُ لا يُحَلُّ

الحق أنَّ معظم هؤلاء الرواة لم يطلعوا على لامية خلف الأحمر؛ ذلك لأنَّ مديح العلويين ورثاءهم كان محظوراً على الشعراء والرواة روايته وتداوله؛ وبما أنَّ هؤلاء الرواة كانوا من الموالين لسياسة الدولة العباسية؛ وممن يؤيدون حكمها؛ لذا فقد عُميت عليهم لامية خلف حذراً منهم؛ وخوفاً من وشايتهم؛ فهم لم يرووها ولم يسمعوا بها؛ لأنَّها كانت مُغيبة عنهم؛ وفي طي الكتمان؛ وسبق لخلف الأحمر أنْ تنبه إلى هذه النقطة المهمة فقال[١٢]: (والله لو سمع الأصمعي بيتاً من الشعر الذي كنتُ أنشدتكموه ما أمسي

أو يقوم خطيباً على منبر البصرة فيتلفُ نفسي)؛ والغريب في الأمر أنَّ بعض العلماء عزا القصيدة لتأبط شرا وذلك وهم كبير؛ إذ أنَّ المقتول والمرثي في هذه القصيدة هو تأبط شرا نفسه؛ ولم يذكر لنا رواة الشعر العربي أنَّ تأبط شرا رثى نفسه.

٣- المصادر التي روت اللامية أو أجزاءً منها وعزتها لتأبّـط شرا فهي:

- الحيوان للجاحظ لتأبّط شرا إنْ قالها: ج٣/ ص٦٩
- شرح ديوان الحماسة للمرزوقي؛ قال تأبّط شرا وقيل لخلف الأحمر: ص٨٢٧ ؛ أما في ديوان الحماسة بشرح المرزوقي وبتحقيق أحمد أمين؛ لابن أخت تأبط شرا؛ وقيل هي لخلف ومما يدل على أنها لخلف قوله فيها:

«جلَّ حتى دقَّ فيه الأجل» فقال: إنَّ الأعرابي لا يتغلغل إلى مثل هذا؛ أما أبو الندى فقد قال: مما يدل على أنَّ هذا الشعر مُوَلد (أي قيل في العصر العباسي؛ وهي إشارة خفية إلى خلف الأحمر)؛ إنه ذكر سلعاً وهو بالمدينة؛ وأين تأبط شرا من سلع؛ وإنَّما قُتل في بلاد هُذيل ورمي به في غار يقال له رخمان وفيه تقول أخته:

نعم الفتى غادرتم برخمان
بثابت بن جابر بن سفيان

- شرح ديوان الحماسة للتبريزي؛ قال تأبّط شرا؛ والصحيح خلف الأحمر: ص٣٤١
- الحماسة البصرية:ج٢/ص ٨٢٧ لتأبط شرا والصحيح لخلف الأحمر.
- تاج العروس لابن أخت تأبّط شرا أو تأبّط شرا: مادة: سلع

هؤلاء الرواة متذبذبون بين الشك واليقين ويعرفون حقاً أنَّ اللامية هي ليست لخلف الأحمر؛ وعزوها لتأبّط شرا على استحياء؛ وإنْ كنت أراهُم واهمين فيما ذهبوا إليه؛ لأنَّهم كانوا يتأرجحون بين الشك واليقين؛ لذلك لم يقطعوا بصحة ما قالوا؛ فالجاحظ يرويها لتأبط شرا؛ ولكنه يشك في صحة النسبة؛ ولم يقل صنعها خلف الأحمر ونحلها تأبط شرا؛ لأنَّهُ معتزلي المعتقد القريب من معتقد خلف الأحمر؛ لذا فقد ذيل رأيهُ بقولهِ: إنْ قالها؛ أما المرزوقي بعد أنْ عزا اللامية لتأبّط شرا؛ عاد ليستدرك على نفسه بقوله: وقيل لخلف الأحمر؛ مستخدماً فعل التمريض (قيل)؛ ونحن نعرف أنَّ فعل التمريض فيه نسبة الشك عالية جداً؛ تجعلهُ غير مقبول؛ وغير معول عليه في الأحكام؛ فجعلها متدافعة؛ وأما قوله: «جلَّ حتى دقَّ فيه الأجل؛ فإنَّ الأعرابي لا يتغلغل إلى مثل هذا»؛ فهو مردود البتة فقد وصلت اللغة في العصر الجاهلي إلى قمة ذروتها؛ بدلالة أنَّ الله سبحانه وتعالى تحدى العرب بلغتهم؛ وهي ارفع ما يملكون؛ فالأعرابي الذي يفهم معاني القرآن الكريم العميقة؛ ألا يفهم معاني الشعر؛ وهو ديوان علم العرب؛ أما قول أبو الندى: مما يدل على أنَّ هذا الشعر مولد؛ إنه ذكر سلعاً وهو بالمدينة؛ وأين تأبط شرا من سلع؛ وإنَّما قُتل في بلاد هُذيل ورمي به في غار يقال له رخمان وفيه تقول أخته:

نعم الفتى غادرتم برخمان
بثابت بن جابر بن سفيان

وعند عودة إلى كلمة «سلع»؛ سنجدها في معجمات اللغة العربية تعني الشق في الجبل؛ والجبال على العموم فيها تشققات وتسلعات؛

وسلع ليست مقصورة على جبال مكة فقط؛ أي أنَّ سلع موجودة في الجبال كافة؛[١٣] والشاعر لم يقصد موضع مقتل تأبط شرا؛ بل أراد انّه قُتل في مكان ضيق؛ عزَّ عليه الفرار؛ والتخلص من خصومه؛ وبذلك بطلت حجة أبو الندى؛ وقبلها حجة المرزوقي.

والمرتضى الزبيدي جعلها متدافعة بين تأبّط شرا وابن أخته ؛ لأنَّ الرجل بعيد زماناً ومكاناً عن جو اللاميتين؛ فهو لم يكن واثقاً من صحة ما يروي؛ فجعلها متدافعة بين ابن أخت تأبّط شرا وتأبّط شرا ليُخْرِجَ نفسهُ من المأزق إنْ لم تكن الرواية صحيحة؛ وأما التبريزي حينما قَـدِمَ على شرح ديوان الحماسة؛ وجد اللامية معزوة لتأبّط شرا؛ وأراد أنْ يكون له موضع قدم في الرواية؛ وذلك من خلال النيل من خلف الأحمر الذي يقاطعه عقائدياً؛ فأقحم خلف الأحمر في الرواية تأييداً لمن سبقهُ من الرواة المغرضين والمنحرفين؛ علما أنَّ التبريزي يعرف أنَّ اللامية ليست لتأبّط شرا؛ ولكنه أخذ بروايتي النمري وأبو الندى؛ وهما ممن يشكك بروايات خلف الأحمر؛ فقال قولة المتأكد من نفسه أنَّ اللامية لخلف الأحمر؛ وقوله هذا زور وبهتانٌ.[١٤]

٤- المصادر التي روتها لغير ما ذكرنا فهي:

- مجمع الأمثال لابن أخت تأبّط شرا: ج١/ ص٣١٩
- معجم ما استعجم: ج٣/ص٧٤٧: وقال: ابن اخت تأبط شرا
- الطرائف الأدبية للشنفرى أو تأبّط شرا أو الهجال ابن أخت تأبّط شرا: ص٣٩

انفرد الميداني والبكري في نسبة القصيدة لابن أخت تأبّط شرا؛ وهما يعرفان أنَّ تأبط شرا هو ابن أخت الشنفرى؛ ولم يقل بهذا الرأي غيرهما؛ أما صاحب الطرائف الأدبية؛ فكان أكثر الرواة تخبطاً؛ فهو لم يقف على أرض صلبة تتيح له رؤية واضحة؛ فهو متأخر زمانا ومكانا؛ وسمع روايات متعددة ومتقاطعة؛ بعضها ينقض بعضها الآخر ويكذبه؛ فقال بنسبتها للجميع؛ من غير أنْ يتأكد من صحة ما يقول.

وبذلك وقفت على ثلاثة وعشرين مصدراً ذكرت القصيدة أو أجزاء منها؛ ووجدت أنَّ هذه المصادر لا تتفق على رأي يمكن قبوله ويزيل اللبس والغموض؛ ويقرب بين وجهات النظر المتقاطعة والمشتَتة؛ ويؤكد أنَّ القصيدة صحيحة النسبة للشنفرى؛ لا غبار عليها؛ وبالمحصلة النهائية تأكد لنا بما لا يقبل الشك أنَّ بعض الرواة أدوا أدواراً سلبية كبيرة في نسبة كثير من الشعر العربي لغير قائليهِ؛ وكانت لهم حصة الأسد في معضلة النحل والانتحال والوضع؛ وذلك لضمائرهم الميتة؛ ونفوسهم المريضة؛ وقبل التحول إلى المحدثين لنا وقفة مع الشاعر الكبير أبي تمّام؛ وهو من كبار رواة الشعر في عصره؛ فقد عزا أبو تمّام اللامية للشنفرى في مجلس الحسن بن رجاء؛ فقد روى الصولي عن الغلابي قائلاً[١٥]: «قال لي أبو تمّام حبيبُ بن أوس: دخلتُ على الحسن بن رجاء ؛ فقال لي: يا أبا تمّام رأيتُ فيما يرى النائم؛ كأنَّ إنساناً يقولُ شعراً ما أعرفهُ؛ وقد حفظتهُ؛ قلتُ: أنشدنيهِ؛ فأنشدني:

سيكفيك الذي أمسيتَ فيه

سيوفٌ في عواتِقِها سيوفُ

فقلتُ: أظنُّ أنَّ الأمير يحفظ قول الشـنفرى:

كلّ ماضٍ قد تردى بماضٍ

كسَنا البرقِ إذا ما يُسلُ

قال: نعـم؛ أنا أروي هذا الشـعـر؛ فقلتُ: هذا البيـت مثل ما رأيـت؛ وبيت الشـنفرى وَلـَّدهُ لفكرك»؛ ورواية أبي تمّام هذه تدحض كل ما رواه نسـاخ ديوان الحماسـة وشراحه؛ من أنَّ اللامية لتأبـّط شرا أو غيره.

وأبو تمّام يروي شعر الشنفرى؛ وكان قد اختار من شعره قطعة في ديوان حماسته[١٦] ؛ وبذلك هـو مطلع على شـعر الشـنفرى؛ وأبـو تمّام لا يقـول إلا بمـا يعرف؛ وعند العـودة لديوان الحماسة؛ وجدنا أنَّ اللامية معزوة (لابن أخت تأبـّـط شرا؛ وذكر أنَّها لخلـف الأحمر) وهذه الرواية بريءٌ منها أبو تمّام؛ فقد عزا القصيدة للشـنفرى في مجلس الحسن بن رجاء كما مرَّ قبل قليـل؛ وقبل تفنيـد هذه الروايـة؛ عـلينا أنْ نعـــترف أنَّ العـنوانـات الجانبية هي من صناعـــة النـُسـاخ؛ ولنـا وقفة معهـم؛ ففي الهامش الأول قال المحقق: لم ترو ابن أخت في (م؛ ت)؛ فيكون الشعر عـلى هذا لتأبـّط شرا؛ وفي الهامـش الثاني قال المحقـق: ما بعده لم يرو في (م) وتفردت به هذه الرواية؛ وإذا علمنا أنَّ المحقـق حقق الديوان على نسـخة فريدة لا أخت لها[١٧] وقد اعـتمد في التحقيق على شرح المرزوقـي المُرَمـزُ له بـــ (م) وشرح التبريزي المُرَمَـزُ لـه بـــ (ت) فضـلا عـن مختصرين للشرحين؛ وكذلك استفاد من مخطوطة الموصل وهـي برواية أبـي الرياش؛ وقد قـال المحقق: وجدتُ خلافاً في نسـبة قسـم من الحماسيات عما جـاء في الروايتـين المذكورتـين؛ وأضاف قائـلاً: «إنَّ كثيراً من الحماسـيات قد صُدرتْ بأقوالٍ منها ما يرجـع إلى أبي تمّام؛ ومنها إلى أحد رجال سند روايتها» وهذا ما ينسحب على لامية الشـنفرى وتدافعها بين ابن أخت تأبـّط شرا وخلف الأحمـر على وفق روايتي المرزوقي والتبريـزي؛ والحق والعـدل يقتضي أنْ نقول: ما كان متدافعاً بين القدماء وعدم اتفاقهم على رواية موحدة؛ يجعلنا في شـكٍ من صدقِ نوايا بعضهم؛ ولا نعمم.

أمـا المحدثون فكانت لهم رؤيـة علمية أوضحُ مـن الذيـن سـبقوهم؛ وذلـك لأنـَّهـم اطلعوا عـلى الروايات كافة؛ ودرسـوها بـروحٍ علمية منهجيـة؛ وإنْ اختلفوا فيما توصلـوا إليه من حكـم؛ فهـم كانوا أقـرب إلى الصـواب؛ بل أن بعضهم كان على الصواب مائة بالمائة.

فالدكتور ناصر الدين الأسـد أكد أنَّ القصيدة للشـنفرى؛ وقال: أنَّها ليسـت منحولة؛ وذلك من خلال دراسـته للروايات المختلفة في كتابه الموسـوم «مصادر الشـعر الجاهـلي وقيمتها التاريخية».[١٨]

في حين قال الدكتور يوسـف خليف: القصيدة ليسـت لأحد مـن الشـعراء الصعاليـك وذلك مـن خـلال دراسـته للشـعراء الصعاليك. في كتابه الموسوم «الشـعراء الصعاليك في العصر الجاهلي»[١٩]؛ وهذا رأيه ونحنُ نحترمهُ؛ وإنْ لم نقتنع به.

والدكتور عـلي ناصر غالب قـرر أنَّ القصيدة للشـنفرى وذلـك من خـلال رؤيتـهِ المنهجية والعلمية الصحيحـة؛ وذلك من خلال تحقيقه لديوان الشنفرى الأزدي.[٢٠]

أما من تكفل بجمع شعر تأبط شرا وتحقيقه؛

فلم أجد له رأياً واضحـاً وصريحاً في القصيدة بل اكتفي برواية القصيدة؛ وبما قاله الآخرون؛ وهذا مـن عيوب التحقيـق؛ فنلحظ في طبعات العقـد الفريـد اختلافـاً كبـيراً في الروايـات ؛ فالمحقـق الدكتور محمـد التونجي يتهم خلف الأحمر؛ بأنه قالها ونحلها ابن أخت تأبط شرا؛ في حين طبعة لجنـة التأليف والترجمة والنشر ذكـرت القصيدة وقالت: قالهـا ابن أخت تأبط شرا؛ ولـم تشر الروايـة إلى وجود خلف الأحمر فيهـا؛ لا من قريب ولا مـن بعيد؛ فمن أين جاء الدكتـور التونجـي بخلف الأحمـر وحشره في الروايـة؟ وهذا ما يدلـل بل يؤكد تلاعب بعض المحققين بالألفاظ لأسباب مضمرة في نفوسهم. وفي المحصلة النهائية؛ وبعد اسـتعراض الآراء المختلفـة القديمة منها والحديثة، بشـأن لامية الشنفرى؛ واسـتقراء آراء الأساتذة المختصين، وبعـد وقوفي على لامية خلف الأحمـر؛ أقول أنا الدكتور عبداللطيف الطائـي: إنّ القصيدة لم يصنعها خلف الأحمر؛ ولم ينحلها الشنفرى أو تأبـّط شرا؛ وهي ليسـت لتأبـّط شرا؛ أو غيره كما تزعـم بعض الروايات؛ بل هي للشـنفرى ومن صحيح شعره.

ولعل القارئ والباحث الكريم يتساءل عن السر في هـذا الخلط العجيب بين العلمـاء والرواة في نسبة لامية الشـنفرى لخلف الأحمر واتهامهم إيـاهُ بنحلها وهو بـريءٌ من التهمـة؛ فنقول: يعود ذلك للأسباب الآتية؛ فضلاً عمـّا قلناه في مناقشة الرواة:

١- عـدم وقوف أكثـر الرواة عـلى لامية خلف الأحمر المغيبة؛ وذلـك لكونها في رثاء العلويين المناهضين للعباسيين.

٢- الاحتقـان الطائفـي بين الرواة أنفسـهم؛ وخـوف بعضهم من بعـض؛ جعلهم في تحرز شديد عند التطرق الى لامية خلف الأحمر؛ وذلك خوفاً من الوشاية والملاحقة والقتل والتشريد.

٣- التقاطع السـياسي بين العلمـاء والرواة في الولاء للعباسيين والعلويين.

٤- إنَّ من عـزا القصيدة لابن أخت تأبط شرا؛ فقد عزاها للشـنفرى من حيث لا يعلم أنَّ ابن أخت تأبط شرا هو الشنفرى الأزدي.

٥- كان الأصمعي هو السبب الرئيس في تغييب لامية خلف الأحمر؛ وذلك لأنـَّهُ كان من الموالين للعباسـيين؛ في حـين كان خلـف الأحمـر من المناصريـن للعلويين والمناهضين العباسـيين؛ ولـما فاجأ الأصمعي الجمع الذي كان يسـتمعُ لخلـف الأحمـر أثنـاء القائهِ للاميتـه؛ اضطر خلـف الأحمر للعدول عن لاميتـه والتحول إلى لامية الشـنفرى خوفـاً من وشـاية الأصمعي المنحرف عـن أهل البيت (عليهم السلام).

٦- التشابه المطلق بين القصيدتين اللاميتين من حيـث الوزن والقافية والغرض فالقصيدتان من بحـر المديد؛ وعلى قافيـة اللام؛ وفي غرض الرثاء؛ إلا أنَّ لامية الشـنفرى كانت تتكون من ثمانِية وعشرين بيتاً؛ في حين كانت لامية خلف الأحمر تتكون من سبعة وأربعين بيتاً.

٧- وبعد وقوفنا على لامية خلف الأحمر المغيبة؛ لابدَّ أن يعود الحق إلى أهله؛ وتنسـب كلَ لامية إلى قائلهـا؛ تطبيقاً للأمانـة العلمية؛ وليعرف الباحثـون والدارسـون أنَّ خلـف الأحمـر لم يصنـع القصيـدة؛ ولـم ينحلها للشـنفرى أو تأبـّط شرا؛ وهو براءٌ من تلك التهمة الباطلة. والآن نقـف عـلى لاميـة خلف الأحمـر في رثاء

الإمـام عـلي بـن أبـي طالـب وأولاده (عليهم السـلام) كما رواها العتبي في حماسـة شـعر المحدثين للخالديـين[٢١] فقد قال خلف الأحمر من البحر المديد:

١- قدكَ مني صارمٌ ما يُفلَلُ
وابنُ حزمٍ عقدهُ لا يُحَلُّ
٢- ينثني باللّـَومِ من عاذليهِ
ما يُبالي أ كثروا أم أ قلوا
٣- لرســـــولِ اللهِ في أقربيهِ
وبنيهِ حيثُ ســـــاروا وحلوا
٤- عِـندهُ مكنونُ نـُصحٍ وودّ
خالصٍ لم يَقتدَحْ فيهِ غلُ
٥- أهلُ بيتٍ ما على جاحديهم
حقـّهُم في الزُّبرِ ألا يضلوا
٦- صفوةُ اللهِ الأُلى من لدُنـهِ
لهمُ القدْرُ الأعـزُ الأجلُ
٧- ما أطاعَ اللهَ قومٌ تولـَّوْا
من سِواهُم بل عـصَوهُ وضَلـّوا
٨- وبهم شُقَّ دُجى الغـَيِّ عنهُم
وعلى الإيمانِ والدينِ دُلـُّوا
٩- وبهم صُبَّتْ على كلِّ باغٍ
باذخِ العـزِّ صَغارٌ وَ ذُلُّ
١٠- غـَصَبُوهُم حقـَّهُم واستحلوا
ظالموهُم منه ما لا يحلُّ
١١- واقتدوْا بما سَنَّ رِجسٌ
بارزَ اللهَ زنيمٌ عـُتُلُ
١٢- لم يـُراقِبْ خشيةَ اللهِ فيهم
آصِرٌ مِنهُ ولم يـرعَ إلُ
١٣- فـَهم شتى قتيلٌ صريعٌ
دمـُهُ فيهم جِذاراً يُطلُ
١٤- وأسيرٌ في طِمارٍ عليهِ
من حديدِ القينِ كبْلٌ وغـُلُّ [٢٢]
١٥- ومقيمٌ خاشِعٌ في عدُوٍّ
مُستظامٌ بينهم مستذلُ
١٦- لا على جُرمٍ ولا عنْ شقاقٍ
رَكِبوا الحضَ إليهم فزلـُّوا
١٧-غـَيرَ أنْ فاءَ على ظالميهم
بهم للمُلكِ فيءٌ وظِلُ
١٨-وأنْ أوفوا بالنبي المُصفى
جدَّهم مأثرةً لا تقلُ
١٩-وبَنى اللهُ لهم بيتَ مجدٍ
فطرةَ الدينِ بهِ تستظلُ
٢٠-في جميلٍ باركَ اللهُ فيهِ
لم ينلْ ما خُوَّلوهُ جِبلُ
٢١-وارثو مخزونِ علمٍ عليهِ
كلُّ ذي علمٍ عِيالٌ وكَلُ
٢٢-وعليٌ ذو المعالي أبوهُمُ
كرُمَ السّامي بهِ والمُدلُ
٢٣-عـُلـِّمَ الدين الذي من تلاهُ
سالكُ سبلَ الهدى لا يضِلُ
٢٤-وأمير المؤمنين المرجّي
فضلهُ مُثريهمُ والمقِلُّ
٢٥-باسطٌ كفيهِ فيهم بعدلٍ
وصَبيرٍ صوبهُ مستهلُ
٢٦-عـن سماءٍ لهم كلَّ يومٍ
دِيمةٌ منهُ ووبْلٌ وطلُّ
٢٧-وشِهابُ اللهِ في كلِّ خطبٍ
وحُسامُ اللهِ والنـَّقعُ يعلو
٢٨-حيثُ يلقى في ظلالِ المنايا
كلَّ ليثٍ باسلٍ وهوَ فلُّ
٢٩-جسدٌ يعـفرهُ طيرٌ عكوفٌ
وضوارٍ شرَّعٌ فيهِ زلُّ
٣٠-مَكنزٌ فيهِ من بعـدِ حولٍ
للضـّباع العـُرجِ لحمٌ مصلُ
٣١-بطلٌ أغـلبٌ في راحتيهِ
للقنا والبيضُ نهلٌ وعلُّ
٣٢-يكرهُ الأبطالُ منهُ ابنَ موتٍ
لا يـَملُّ الحربَ حتى يَملوا
٣٣-يحمدُ العـضبُ اليماني شظاهُ

في الوغــا والسمهري المتلُ
٣٤-فكأنَّ النقعَ ينشامُ عــنه
ضيغمْ جهمُ المُحيا رَفِلُّ
٣٥-قد غدا يُضمِرَ بُغضاً ويبدي
بِغضةً أضغانُها لا تُسَلُّ
٣٦-شاورِ النكراء في الله منه
شائِكُ الأنيابِ يقظانُ صــلُّ
٣٧-لا الرُّقى تردَعُ منه ولا من
مسَّ حدَّ النابِ منه يُبلُّ
٣٨-موطِنٌ من عهدِ لقمانَ عادٍ
دونهُ من قـُلل الحَزنِ تلُّ
٣٩-متحامٍ لا يؤدي إليه
نـُبُسَ الإنسِ ولا الجنِّ حلُّ
٤٠-كيَبسِ الجَزْلِ إلا فـَحيحاً
يـَصهرُ المرءَ بهِ أو يمـــلُّ
٤١-لو مضتْ عاليةُ الرُّمحِ فيه
ما تغشى الليط منه مُبِلُّ
٤٢-أو نمتْ أذرُعُ ألفٍ إليه
رجعتْ عن نفثه وهي شلُّ
٤٣-كلما مدَّ المطا وتمطى
فحصى المعزاءِ منه يُصلُّ
٤٤-عـدْ إلى مدحِ الذينَ عليهم
من يمين الله ظِلٌّ فظِلُّ
٤٥-خيرُ من خبتْ بهم ذاتُ لوثٍ
دامياً للجهدِ منها الأظلُّ
٤٦-في مهادي ذبل كالسعالى
تحت ِشُعثٍ قد أكلوا وكلوا
٤٧-عامدي الكعبةِ من كلِّ فجٍّ
كلما أعرضَ شخصٌ أهلوا

● **الهوامش:**

(١) مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية: ص٢٦٨.
(٢) خلف الأحمر كبير رواة البصرة المفترى عليه- الفصل الثالث.
(٣)حماسة شعر المحدثين: ج٢، ص ٢٨٧؛ الأصمعيات: ص١١.
(٤) حماسة شـعر المحدثين بتحقيق د. خالد أحمد الملا السويدي لسنة ٢٠١١م.
(٥) المزهـر: ج٢، ص٤٠٥.
(٦) الاشتقاق: ص ٢٦٦.
(٧) ديوان الشنفرى: ص ١١٧ – ١٢٠.
(٨) حماسة شعر المحدثين: ج٢، ص٢٨٦- ٢٨٧.
(٩) حماسة شعر المحدثين: ج٢، ص ٢٨٧.
(١٠) ديوان دعبل الخزاعي: ص ٥٨- ٦٣.
(١١) حماسة شعر المحدثين: ج٢، ص ٢٨٦- ٢٨٧.
(١٢) حماسة شعر المحدثين: ج٢، ص ٢٨٧.
(١٣) لسان العرب؛ مادة: سلع.
(١٤) ديوان الحماسـة بشرح التبريزي: ج٢، ص٣٤٢- ٣٤٧.
(١٥) حماسة شعر المحدثين: ج٢، ص٢٨٦.
(١٦) ديوان الحماسة: ص٢٣٢.
(١٧) ديوان الحماسة: ص ٧ – ١٥.
(١٨) مصادر الشـعر الجاهلي وقيمتهـا التاريخية: ص ٤٥٨ – ٤٦١.
(١٩) الشعراء الصعاليك: ص ١٧٤ – ١٧٧.
(٢٠) ديوان الشنفرى: ص٣٠- ٣١.
(٢١) حماسة شعر المحدثين: ج٢، ص٢٨٧- ٢٩٠.
(٢٢) أسـيرٌ في طمارِ: هو الإمـام موسى بن جعفر(ع) في سجن الطامورة ببغداد في خلافة الرشيد.

● **المصادر والمراجع:**

• الاشتقاق- ابن دريد، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة.
• الأصمعيات- عبدالملك بن قريب الأصمعي، تحقيق أحمد محمد شاكر، عبدالسلام هارون، ط ٤، دار المعارف بمصر.
• أمالي المرتضى- الشريف المرتضى، تحقيق محمد أبو

الفضل إبراهيم ، ط ١، مصر ١٣٧٣هـ؛ ١٩٥٤م ،.
• أنبـاه الرواة على أنباه النحاة- جمـال الدين القفطي، محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة ١٩٨٠م.
• تـاج اللغة وصحـاح العربية- إسـماعيل بن حمـّاد الجوهري (ت٣٩٣هـ)؛ نديم مرعشلي وأسامة مرعشلي؛ دار الحضارة العربية؛ بيروت (د.ت).
• تاج العروس من جواهر القاموس- المرتضى الزبيدي، ط ١ مصر، ١٣٠٦هـ .
• الحماسـة البصرية- صـدر الدين بن ابـي الفرج بن الحسين؛ طبعة الهند؛ ١٩٦٤م.
• حماسـة شـعر المحدثين- تحقيق د.خالـد أحمد الملا السويدي؛ وعارف أحمد عبدالغني: ط١ دمشق؛ ١٤٣٢هـ – ٢٠١١م .
• الحيوان- الجاحظ ، تحقيق عبدالسلام هارون، مكتبة مصطفى بابي الحلبي، ط ١، مصر١٣٦٢هـ- ١٩٤٣م،.
• خزانـة الأدب ولـب لباب لسـان العـرب- عبدالقادر البغدادي؛ طبعة المطبعة السلفية؛ القاهرة.
• خلـف الأحمـر كبـير رواة البـصرة المفـترى عليه- أ. د.عبـداللطيف حمودي الطائي؛ دار الشؤوون الثقافية؛ ط ١؛ بغداد ٢٠١٣م .
• ديـوان تأبـط شرا- إعـداد وتقديم طلال حـرب؛ دار صادر؛ بيروت ط١؛ ١٩٩٦م .
• ديوان الحماسة- أبو تمّام الطائي، تحقيق أحمد محمد عبدالمنعم، دار الرشيد بغداد، ١٩٨٠م .
• ديوان الحماسـة- أبو تمـّام؛ شرح المرزوقي؛ تحقيق احمد امين وعبدالسلام هارون؛ القاهرة.
• ديـوان دِعْـبـل بن عـلي الخـُزاعي- جمعـه وقدم له وحققه: عبدالصاحب عمران الدجيلي؛ منشورات الشريف الرضي؛ ط٢؛ بيروت، ١٩٧٢م.
• د.علي نـاصر غالب، نشرته مجلة العرب السـعودية، ط١، الرياض ١٩٩٨م.
• سـمط اللآلي- لأبي عبيد البكـري، تحقيق عبدالعزيز الميمني، مصر، ١٩٣٦م.
• شرح ديوان الحماسـة للتبريـزي- دار القلم، بيروت، لبنان.
• شرح ديوان الحماسة للمرزوقي- تحقيق أحمد أمين وعبدالسلام هارون، القاهرة ١٩٦٧م.
• شعر تأبط شرا- دراسة وتحقيق سلمان داود القره غـولي وجبـار ثعبـان جاسـم؛ مطبعـة الآداب؛ ط ١؛ النجف الأشرف ١٣٩٣هـ- ١٩٧٣م.
• الشـعر والشـعراء- ابن قتيبة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢م.
• الشـعراء الصعاليك في العصر الجاهلي- د. يوسـف خليف، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦م.
• طبقات الشـعراء- أبو العباس عبداللـه ابن المعتز، تحقيـق عبدالسـتار فـراج، دار المعـارف، القاهـرة ١٩٥٦م.
• الطرائـف الأدبيـة (مجموعة من الشـعر)- تحقيق عبدالعزيز الميمنـي؛ مطبعة لجنـة التأليف والترجمة والنشر؛ القاهرة ١٩٣٧م.
• العقد الفريد- لابن عبد ربّه الأندلسي، حققه وشرحه وعـرف أعلامـه الدكتور محمـد التونجـي، ط٢، دار صادر، بيروت ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م .
• العقـد الفريد- لابن عبد ربّـه الأندلسي؛ طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر؛ القاهرة.
• لسـان العرب- ابن منظور، أعـاد بناءه على الحرف من الكلمة يوسـف خياط ونديم مرعشـلي، دار لسان العرب، بيروت.
• مجمـع الأمثـال- للميدانـي، تحقيـق محمد محيي الدين عبدالحميد، ١٣٧٤هـ – ١٩٥٥م.
• المزهـر في علـوم اللغـة وأنواعهـا- للسـيوطي (ت ٩١١هـ) شرحه وضبطه علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٩٥٨م.
• مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية- د. ناصر الدين الأسد، دار المعارف، ط ٣، القاهرة ١٩٦٦م.
• معجم الأدباء- ياقوت الحموي، نسـخه وصححه د. سي مرجليوث، ط ١، القاهرة ١٩٢٧م.

Lamait Al- Shanfra

in Tabbt Shara commiseration in the criticism balance

By: Prof. Abdul Latif Hamdy AL-Tai / University of Baghdad – College of Arts

Abstract

This Lamat is addressed by several poets; The scientists and narrators did not agree on their relation to a certain poet; Some of them said that it is for the pre-Islamic poet Taslouk Al-shanfri Al-Azadi; And some of them attributed to the other poet Tasluk Tabbt Shara; And some of them said that it is invalid; said by Khalaf al-Ahmar ; and attributed to Al-shnfra Al-Azadi; In this research I will - God willing - remove misty from the poem; I attribute it to its real poet, in accordance with the data and evidence available in front of me; And through the narratives that narrated the poem or parts of it.

Al-shanfra and Tabbt Shara Two famous pre-Islamic poets; Two of the Arab wolves; And their Deadly thorns; Their people shall take them apart for the multitude of their chastity; They are well known; Khalaf al-Ahmar is a great narrator of Basra after Abu Amr ibn al-›Ala; As well as being a pioneer narrators as described by Dr. Nasser al-Din al-Assad; He had many opponents; Some of them intersect with him ideologically; Some of them intersect with him politically;I have already presented the Khalaf al-Ahmar to the literary court in my research entitled «(Khalaf al-Ahmar in the hands of the judiciary)»; He appeared through the court that he was innocent of all the charges affixed to him; Including that the Lamat is for Shanfra; and Khalaf al-Ahmar did not make it; And did not spare it to Tabbt Shara; And no other; This is because Khalaf al-Ahmar has a Lamat lyric poem on the same rhyme and purpose.



مشاهد من الطفولة الحيوانية

في بنية القصيدة الإسلامية والأموية

أ.د. عبد الرزاق خليفة محمود*

وردت لفظة الطفل في المعاجم اللغوية بمعان مختلفة، فتستعمل (لصغير الانسان والحيوان)[١] والطفل (الولد من الانسان والدواب، ويكون الطفل بلفظ واحد للمذكر والمؤنث والجمع)[٢]. يقال أطفلت المرأة والظبية والنَّعمْ[٣]، اذا كان معها ولد طفل فهي مُطفلُ[٤]، قال لبيد بن ربيعة العامري:

فَعَلا فُرُوْع الأيهقان وأطْفَلتْ
بالجلهتينِ ظباؤُها ونَعامُها[٥]

ويقال: (نوق مطافيل، ومطافيل معها اولادها، وطفّلت الناقة: رشحت طفلها)[٦].
لا يمكن تحديد زمان أو مكان لوجود الطفولة، فهي موجودة بوجود الخليقة، بل أن الخليقة ما كانت لتستمر من دون وجود الطفولة، ومنذ القديم تلازمت الطفولة مع السبب المباشر لوجودها وهي الأمومة تلازماً وثيقاً،
«وأن عاطفة الامومة والبنوة أقدم في التأريخ من عاطفة الأبوة التي ترسخت في حياة البشر...... ويظهر الطفل في الصورة وأمه تحتضنه...... وهي صورة تلقانا في الحيوان وصغاره أيضاً»[٧].

- **الطفولة الحيوانية في لوحات الافتتاح:**

لم تكن لوحة الطلل عند شعراء صدر الاسلام تختلف عن اللوحة الجاهلية، فقد ظل الشعراء يفتتحون قصائدهم بالطلل، وكان التغيير الذي حدث على بنيتها هو أن شعراء هذا العصر لم يعنوا برسم المشاهد المفصلة لها[٨]، كما نجد ذلك عند شعراء الرعيل الاول، وهذا لايعني العموم فنجد من الشعراء من تجاوز هذا الامر وفصل في صور اللوحة الطللية ومن هؤلاء ذو الرمة شاعر الصحراء الاول في العصر الاموي.

(*)كلية الآداب/ جامعة بغداد



من خلال استقرائنا لوحات الطلل في العصر الاسلامي والاموي وجدنا ان صورة الطفولة تجلت فيه واضحة لفظاً ومعنى، فقد اتخذت طابعاً رمزياً، إذ نجد ورود أسماء أطفال الحيوانات بكثافة في الديار الدارسة، لأنه (إذا ما غادر الدار قاطنوها آوى إليها الحيوان)(٩)، وفي وجود الوحش من الحيوان في هذهِ الديار وتوالده إشارة الى تقادم العهد على رحيل ساكنيها عنها، فوجود الانسان مرتبط بخلو الديار من الوحوش والعكس صحيح، أن وجود الطفولة الحيوانية في لوحة الطلل، يبعث في النفس احساساً بتجدد الحياة والخصوبة(١٠)، ولذلك وظف الشعراء الطفولة الحيوانية في لوحاتهم الطللية، حيث اختاروا انواعاً مختلفة من تلك الحيوانات، لكي تكون مطابقة للواقع الذي كانت عليه تلك الديار، فحين تنتهي حياة الانسان تبدأ دورة الحياة عند الحيوان.

لقد رصد الشعراء هذهِ الحيوانات وأطفالها، ووظفوها في لوحاتهم الطللية مطلقين عليها أسماء مختلفة، ومن هؤلاء المخبل السعدي الذي عمد الى الجمع بين (الأطلاء والجآذر) من خلال تشبيهها بـ (البهم) فأتى بلوحة متضمنة ثلاثة عناصر من الطفولة الحيوانية:

وأرى لها داراً بأغدرة الـ
سَّيدان لم يُدرس لها رسمُ

....

تقرو بها البقرُ المسارب واخـ
تلطت بها الآرامُ والأدمُ
وكأن اطلاء الجآذر والـــ
غزلان حول رسومها البهمُ(١١)

أما الاخطل فقد اختار (البحازج)(١٢) التي تتمايل بزهو بين السباسب والرمال:

دارٌ تبدَّلت النَّعام بأهلها
وصَوار كل مُلَمّعٍ ذَيَّالِ
أدمٌ مُخدَّمةُ السَّواد كأنَّها
خيل هواملُ بتن في الأجلالِ
ترعى بحازِجها خلال رياضها
وَتَميْسُ بين سباسبٍ ورمالِ(١٣)

هناك اشكال متعددة للطفولة الحيوانية في الطلل، وذلك بحسب رؤيه كل شاعر للطفولة الحيوانية في الطلل، فقد صور كثير عزة الديار بأنها موحشة وقفر، فلا ترى العينُ حولها انيساً غير أولاد النعامة، وقد دقق الشاعر في تصوير لونها الأسود الذي خالطته نقط بيض وحمر:

باديَ الرَّبعِ والمعارف منها
غَيْرَ رسمٍ كعصبةِ الأغيالِ
ماتَرى العَيْنُ من أنيسٍ
قُرْبَها غَيْرَ رابداتِ الرّئالِ(١٤)

لقد صور الشعراء هذهِ الحيوانات مع اطفالها في لوحة الطلل بمشاهد كثيرة وشبهوها بتشبيهات مختلفة، بحسب أنواعها واعمارها ولكنهم (لم يقفوا على صور معينة يَتداولونها، ولا يخرجون عنها، كما كان الامر في وصف الديار وتصويرها مثلاً)(١٥) فنجد الراعي النميري يجمع بين أصناف مختلفة في لوحته الطللية، وهو يجمع مراحل

عمريـة متباينة للطفولة، وحـدد الاعمار من خلال الألفاظ (سـلائب، وخديج، والجحيش، والمصايف) لكي يرسـم لوحة زاهرة بمشاهد الطفولـة البريئـة مـن جهة، ويبـين لنا طول مكـوث هذهِ الحيوانات المختلفة في هذهِ الديار من جهة أخرى:

كأنَّ بربع الدار كَلَّ عَشيَّةٍ
سلائب ورقٍ بينهُنَّ خَدِيجُ
تَبدَّلتِ العُفر الهِجان وحَوْلها
مساحلُ عاناتٍ لهُنَّ نشيجُ
نفينَ حواليَّ الجحاشِ وَعتَّرَتْ
مصاييفُ في اكفالِهنَّ سُحُوجُ[١٦]

فالشـاعر عمـد الى تشـكيل صـور متلاحقة تعتمد الصوت في مؤداهـا، حيث كانت الديار عامـرة بوجـود الأحبـة وأصواتهـم تضـج بالحيـاة، وبعد فراقهم أصبحـت قفراً إلا من حركة الحيوانات واصواتها مثل: نهيق حمار الوحش ونشيج الظباء، والشاعر وإن عمد الى التراسل مسـتبدلاً الوحش بالناس فما هي الا محاولـة منه (للتشـبث بالبقاء لكـون الحياة لا تـدوم على حـال)[١٧] وبذلك ربط الشـعراء ذكـر الحيوانات في المقدمة الطللية باسـتمرار الحياة، واعتاد الشعراء منذ الجاهلية مثل هذهِ الصور[١٨]، وسـار على نهجهم شعراء العصر الاسـلامي والاموي ولاسـيما ذو الرمة الذي يقول:

خليلي عُوجا بارك الله فيكما
على دارِ ميٍّ من صدور الركائب

....

بها كلُّ خوارٍ الى كلِّ صعلةٍ
ضَهولٍ ورفض المذرعات القراهبِ[١٩]

ويكمل الشـاعر صـورة الطفولـة في قصيدة أخرى:

بها العائذ العيناء يمشي وراءها
أُصَيْبِحُ أعلى الَّلوْنِ ذو رمل طِفلُ[٢٠]

فالشـاعر رصـد حركـة العين ومـشي طفلها الصغـير ورائها، ويؤكـد الشـاعر من خلال لفظة (العائذ) ان طفلهـا حديث الولادة، مما اعطـى للطفولة معنى أجمـل وتعبيراً أفضل لكـي يشـارك المخاطب معـه في تصـور هذا المشهد الاموي الرائع.

وتعـد علاقـة الامومـة بالطفولة مـن أجمل العلاقات واكثرها تضميناً لجمال الواقع، حيث تظهر لنا الأم حديثة النتاج، وهذا ما نجده من خـلال الفاظ العوذ والمطافيل التي ركز عليها الشـعراء، فضلا عن اهتمامهم بتصوير حنان الحيوانات على أطفالها، ان مثل هذهِ الحالة قد تكون (نوعاً من اخفاءات الشـاعر أو أسـلوباً من أساليب انكشـاف حاجاته الذاتية للحنان والتعاطف)[٢١] كما يقول يوسـف اليوسـف، وهـذا ما نجده في قول ذي الرمة الذي قدم لنا مشـهداً جميلاً في الحنان والتعاطف الأسري، حين عـرض لنا الأم (البقرة الوحشـية) التي تحنو على صغيرها:

فاستَبدلَتْ والدَّهرُ ذو استبدالِ
من ساكنيها فرق الآجالِ
فرائداً تحنو على أطفالِ
وكُلَّ وَضَّاحِ اَلْقَرَى ذَيَّالِ[٢٢]

وقد برع الشـعراء ومنذ العـصر الجاهلي الى العصر الامـوي وبعده، بتقديـم لوحات فيها صـورة الأم التي تخـذل صواحباتهـا لتبقى قـرب طفلها الذي لم يقوَ عـلى المشي واللحاق

بالقطيع، ولتأكيد ماذهبنا اليه نجد هذهِ الصورة عند أحد شعراء الحجاز وهو الفقيه عروة بن أذينة الذي يقول:

مُتَبَلِّداً بعدَ الأَنيسِ ولا ترى

إلا الوحُوشَ يمينها وشِمالَها

عِيناً مُخدَّمةَ الشَّوا وكأنَّها

بُلْقُ السَّوابقِ كشَّفتْ أجلالَها

وعواطِفَ الأَرآمِ تُزجي خُذَّلاً

فيه سواكِنُ بالرُّبا أطفالَها(٢٣)

وكما هو معروف ان للرياح الاثر الكبير في تغير معالم الطلل، وهذا ما نجده في اقوال الشعراء، فضلاً عن الخراب الذي تحدثُهُ هذهِ الرياح، ومن الّذين ذكروا الرياح ودورانها في اطلال الحبيبة الراحلة الشاعر جرير بن عطية الخطفي، الذي فجر حنينه عزف الرياح الرخيم والحنون فشبههُ بحنين الناقة التي مات ولدها ، يقول في القصيدة التي اولها:

حَيَّوا المقام وحَيَّوا ساكن الدار

ماكدتَ تَعْرفُ إلّا بعد إنكار

....

إذا أقولُ تركتُ الجهْلَ هيَّجني

رَسْمٌ بذي البيض أو رسمٌ بدوارِ

تمسي الرياحُ به حنانةً عُجُلاً

سوف الروائم بَوّاً بين أظآرِ(٢٤)

ونجد الصورة ذاتها عند ذي الرمة الذي يوظف (الهيف) وهي الرياح الحارة، مشبهاً إياها بحنين النوق عند فقد أولادها:

إذا هيّجَ الهيفُ الربيع تناوحت

بها الهوجُ تحنان المولهة العُجلِ(٢٥)

اما في لوحة الغزل فنجد الشعراء على مر العصور الثلاثة – الجاهلي وصدر الاسلام والاموي – يذكرون النساء لان اللوحة اساسها المرأة، وكما هو معروف ان الامومة مرتبطة بالطفولة، والذي يهمنا الطفولة الحيوانية في المقدمات الغزلية، وهذا ما وجدناه عند جرير الذي عبرَّ عن تأثير عيني حبيبته التي نظرت إليه بعين ملؤها الحنان والعطف مشبهاً نظرتها الحنونة بنظرة الظبية الى صغيرها الحديث الولادة:

نظرت إليك بمثل عيني مُغزلٍ

قطعت حبالتُها بأعلى يليلِ(٢٦)

أما الفرزدق فيركز على الحالة التي فيها الطفل الصغير النائم الذي توقظه أمه لكي ترضعه بعد ان اجتمع في ضرعها اللبن، فهو يرسم صورة مفعمة بمعاني العطف والحنان، مقتبسة من عالم الطفولة الرحب:

إن التي نظرتْ إليك بفادرٍ

نظرت إليك بمثل عَيْنَي جُؤذُرِ

وسنان نامَ، فأيقظَتهُ أُمُهُ

لفواقِ راعيةٍ بعهد مُقفرِ(٢٧)

ويعمد عروة بن أذينة الى تقديم صورة للطفولة الحيوانية من خلال تصويرحنان الظبية الأم لطفلها الحديث الولادة، فهي تخاف عليه من الذئاب والضواري، وحين

تسمع صوت طفلها تسرع إليه، ونرى الشاعر يركز على حالة الأم النفسـية فهي دائماً فزعة خائفة على طفلها من المجهول:

لها واردٌ دانٍ على جيد ظبية

بسائلةٍ ميثاء عُفْرٍ ذنائبُها

دعاها طلاً خافت عليه بجْزعها

كواسبَ لحمٍ لايُمَنُّ اكتسابها

إذا سمعت منه بُغاماً تعطَّفت

وراع إليه لُبُّها وانسلا بُها[٢٨]

وقـد عمـد بعـض الشـعراء الى تشـبيه جيد الحبيبـة بجيـد الطفل نفسـه او بجيد صغار الظباء، وذلك لما تحمله من معان، منها الطول لان الطفـل يرفع رأسـه الى امـه للرضاعة أو للنظر، كما يدل على الرقة والنعومة.

ومن عالم الطفولة صور لنا عروة بن أُذينة في موضع آخر حبه لسـعدى مشبهاً أياها بـ (ام الأديغم) وهي ظبية تخرج مع ولدها الصغير الى أرض سهلة لينة، وهي ترشح ولدها باللبن القليـل، اذ تجعل في فيه اللبن شـيئاً بعد شيء الى ان يقـوى على المص، فالشـاعر هنا ركز في تصوير حبه لسعدى على عالم الطفولة الثري حـين ربط بين مشـهدي الصورة من مشـبه ومشـبه به لابراز وجه الشـبه ألا وهو التعلق والحنو والمحبة:

وعهدي بسُعْدَى لها بَهْجةٌ

كأُمِّ الأُديغِم تَقْروُ بِراثا

تُنسِّسُه وترى أَنَّهُ

صَغيرٌ وقد رشَّحَتْهُ ثَلاثا

خِلالَ ظِلالِ أراكِ الأميل

تجني بريراً وطوراً كباثا[٢٩]

وعرض لنا عمر بن أبي ربيعة مشـهداً لعناية الأم بطفلها وحنوها عليه، حين شبه (اسماء) بظبيـة تعطف عـلى ولدها، فهـو يصور حب وحنان هذهِ الام لولدها ويبين مدى تعلقها به ورعايتها له:

لياليَ إذْ أسماء رؤْدٌ كأنَّها

خَلْيٌّ بذي المسروحِ أدماءُ مُتبعُ

لها رشأٌ تحنو عليه بجيدها

أغَنُّ أحَمُّ المقلتين مُوَلعُ

إذا فَقَدتْهُ ساعَةً عند مَرْتعٍ

تَراها عليهِ بالبُغامِ تَفَجَّعُ

تكادُ عليه النَّفس منها مخافةً

عليه الذِّئابَ العادياتِ تُقطَّعُ[٣٠]

لقد قدم الشاعر في هذا المشهد الكثير من معالم الطفولة والامومـة المتمثلة بالحنان والعطف، وجاء العرض مكتمل المشـاهد، ولاشـك في ان لأسـلوب الشـاعر المتميـز الأثر الكبـير في هذا العرض الرائع.

لقد فضل الكثير من الشـعراء ذكر المرأة كونها أماً، حيث أن الامومة كانت ولا تزال احدى اهم صفات المـرأة التي خلقت من أجلهـا، وعندما يذكر الشاعر المرأة المثال يذكرها أماً، لأن المرأة عبدت (بوصفها أماً لذلك كثرت في تشبيهاتها، صورة المهاة الأم والظبية الأم، وجاءت صورتها حاملاً ومرضعاً في التشبيب)[٣١] وهكذا وجدنا ان لوحـة الطلل والغزل كانـت اكثر اللوحات اشتمالاً على معالم الطفولة وموجوداتها.

اما في لوحة الظعن فلم تكن صور الطفولة الحيوانية بمنأى عن تصوير الشعراء للحبيبة الظاعنة، حيث تعرضوا لذكر الطفولة من خلال مصدرها (الامومة) مقتبسين صور أمهات أطفال الحيوانات لتجسيد صفات قصدها الشعراء متمثلة في هذهِ الأم، ومن هؤلاء الشعراء الأخطل الذي صور مشهد الأم الخذول وملازمتها لطفلها، وهو نفسه مشهد الحبيبة الظاعنة (أروى) حيث بدت من خلال التشبيه كالظبية، ذات الصوت الجميل، الممتلئة بالعطف والحنان، والمنقطعة عن سائر الظباء، فهي تلازم ولدها في مرعى خصب وظل بين شجر ملتف:

فبانوا بأروى، يوم ذاكَ كأنها
من الأُدمِ غناءُ البُغام خَذُولُ
مُبِنَّةٌ غارٍ أينما التجَّ شَمْسُهُ
بحالٍ فَقَرْنُ الشَّاهِ فيه ظليلُ
لها مِن وراقٍ ناعمٍ مايُكِنُّها
مَرَفٌ ترعّاهُ الضُّحَى ورُبُولُ[٣٢]

ونجد صور الظباء في كناسها مشبهاً به للظعائن في الهوادج حيث خص الشاعر حبيبته بهذا التشبيه ثم جعلها ظبية تصوت بحنان إذا خافت على طفلها السباع الضارية[٣٣]، وأقرب المشاهد لهذهِ الأم ما صوره لنا العرجي حين شبه الظعائن في سيرها الوئيد بالمها وهي تسوق اولادها خائفة عليهم :

ماهاجَ قلبكَ يوم العَرْجِ من ظُعُنٍ
جَدَّدْنَ بالرَّيطِ والسِّيحانِ من شجني
نزلن بالرَّوضِ ذي الحُوذانِ في أُصلٍ
من العشيِّ ولم ينزلن في الدِّمنِ
يَمُرنَ مور المها تُزجي جآذِرَها
إذا تخافُ عليها مُوضِعَ الثُكنِ[٣٤]

وحنان الأم وعطفها على طفلها من الصور التي وظفها الشعراء في لوحة الظعن، ليبرزوا من خلال هذا التشبيه صفة العطف والحنان في الحبيبة الظاعنة، وهذا مانراه في قول الفرزدق:

كأنَّ التي يومَ الرّحيل تَّعرَّضت
لنا ظبيةٌ تحنو على رشأٍ طفْلِ[٣٥]

وتصادفنا في لوحة الظعن صور أخرى من صور الطفولة، وذلك من خلال استخدام الشعراء رمز من رموز الطفولة وهي الحمامة التي تبكي هديلها المفقود بصوت شجي، وتنوح عليه نوح الثكلى، كما في قول ذي الرمة:

اراجعة ياميُّ أيامنا التي
بذي الرمثِ أم مالهُنَّ رجوعُ
ولولم يُشْقني الظّاعنون لشاقني
حَمَامٌ تُغَني في الدِّيار وقوعُ
تجاوبْنَ فاسْتَبْكينَ من كان ذا هوى
نوائِحُ ماتجري لهن دُموعُ[٣٦]

وهكذا صور الشعراء في لوحة الظعن الحبيبة الظاعنة بأجمل الصور مقتبسين الكثير من تلك الصور من عالم الطفولة.

● مشاهد من الطفولة الحيوانية في الرحلة:

والرحلة هي المحور الثاني من محاور بناء القصيدة، فعندما ينصرف الشاعر عن الأطلال

أو الظعائـن ليطوي بذلك صفحة من صفحات المـاضي، تبـدأ عندها مغامرة جديـدة قد تكون أعنف وأوسع أفقاً، واكثر حركة، وهي مغامرة الرحلة، ويختار الشاعر لهذهِ الرحلة ناقة قوية تتحمل متاعب السـفر وقسـوة الطريق، ونراه يمهد لوصـف الرحلة بتوفـير احدى متعلقات الطفولـة المتمثلـة في صـورة الحيوانـات التي تحاول الحفاظ على صغارها، واحتلت مشـاهد القطـا التي تضع بيوضهـا في طريق الرحلة في الصحراء المجهولة المترامية الاطراف اكبر حيز في هذهِ المشاهد.

فنجد بعض الشـعراء صور أفـراخ القطا حين خروجها مـن قشرة البيضـة، وصور ضعفها وصراعهـا مع القشرة للوصـول الى الحياة[٣٧]، ولـم يكتفِ الشـعراء بهذه الصـورة – صورة الولادة – بل صوروا افراخ القطا (توائم) ومن هؤلاء الشعراء الأخطل، ألا انه استخدم الطفولة لفظاً ومعنى في معرض حديثه عن القطا (الام) التي تحمل الماء لتروي اطفالها:

كأن رِحال الميْس، حين تزعزتْ

على قطواتٍ من قطا عالجٍ حُقْبِ

أجَدَّت لوردٍ من أُباغَ وشَفَّها

هواجِرُ أيامٍ وَقَدْنَ لها شُهْبِ

إذا حَمَلَتْ ماءَ الصَّرائمِ قلَّصَتْ

روايا لأطفالٍ بمْعميَّةٍ زُغْبِ

توائمَ أشباهٍ بأرض مَريضةٍ

يَلُذْنَ بخذرافِ المتان وبالعربِ[٣٨]

ولاشـك في أن الأخطل– كما هو معروف– سار عـلى نهـج الأقدمين في صـوره، لذلـك أرتفعت منزلته عند النقاد العرب القدماء.

واقتفى ذو الرمة أثر من سـبق من الشعراء[٣٩] في تصويره لأفـراخ القطا بـ (حمر الحواصل) كناية عن حداثة ولادة هذهِ الأفراخ:

ومستخلفاتٍ من بلادِ تنوفةٍ

لِمُصْفَّرةِ الأشواقِ حُمْرِ الحواصلِ[٤٠]

فوصفها بالمستخلفات يعني القطا لانها تستبقي الماء في حواصلها لافراخها.

واستمر الشعراء في ربط طريق الرحلة بمتعلقات الطفولة مـن خلال تصوير مشـاهد القطا مع افراخه، على الرغم من أنهم اختلفوا في جزيئات مشاهد الصورة. ويرتبط وصف طريق الرحلة، بوسـاطة الرحلة الاسـاس وهي الناقـة، التي صوروهـا بصور مختلفة ومن هؤلاء، عدي بن الرقاع العاملي الذي يصف ناقته في شدة سرعتها بأنها ألقت بجنينها بتنوفة قفر:

ألقت على متن الطريق جنينها

بتنوفةٍ قَفْرٍ يُحارُ قطاها[٤١]

أما جرير فيلجأ الى تحديد عمر الجنين بـ (ستة أشـهر) في معرض حديثه عـن نوقه التي تضع أولادها قبل حين الولادة لكثرة إجهادها في السير المتواصل، ويشبه هذا الجنين الذي وضعته الناقة قبل اوانه بأفراخ صغيرة:

أجهضنَ مُعجلةً لسَّتةِ أشْهُرٍ

مثل الفراخ جُلُودُهنَّ تَمورُّ[٤٢]

ومن الشعراء من ركز على صورة (الناقة الأم) المحرومـة من الأطفال، من خلال اسـتخدامه صيغة (المقلات) وهي الناقة التي لايعيش لها ولد.[٤٣]



وتطالعنا صورة الثور الوحشي عادة عند حديث الشاعر عن ناقته، إذ يعمد الى وصل صورتها بصورة الثور في تشبيه مطول، ونلاحظ أن المناطق التي ذكرت فيها الثيران، يكثر فيها الشجر (الارطي) والماء، وهو مكان مناسبُ، لتوالد هذهِ الحيوانات، ولذلك نجد الراعي النميري يصف أرض النميرة بأن فيها من الوحش (عوذات) استعارة للأمهات اللواتي تتلوهن الأولاد:

لها بحقيلٍ والنُميرةِ منزلٌ

ترى الوحْشَ عُوذاتٍ به ومتاليا(٤٤)

ولم ينسَ الشعراء في معرض وصفهم لرحلة الناقة وتشبيهها بالثور الوحشي وصراعه مع كلاب الصيد ان يذكروا العنصر الاكثر فعالية في هذا المشهد وهو الصياد، إذ يظهر الصياد – غالباً – في شكل صعلوك شقي ذي أسرةٍ معدمة ليس لهم طعام إلا ما يصيده من لحوم الوحش، ومن النصوص التي رصدت الصياد وفقره وفاقته المرتبطة بمعالم الطفولة، ما نجده في قول عبدة بن الطبيب، الذي قدم صورة مستقاة من عالم الطفولة البريئة بشقيها (الانساني والحيواني) حيث شبه طفل الصياد – ضعيف البنية لقلة ما لديه من طعام – بالتولب وهو ولد الحمار الوحشي، فقال:

يأوي إلى سلفعٍ شعثاء عاريةٍ

في حجرها تولبٌ كالقردِ مهزول(٤٥)

ولا تبتعد قصة البقرة الوحشية عن الثور الوحشي كثيراً، إلاّ بأضافة حدث مأساوي في بدايتها، فالبقرة ترعى مع ابنها الذي تخاف عليه من الوحش والصيادين، ولكنَّها غفلت وابتعدت عنه، فرصدت ابنها الوحوش وافترستهُ، وعندما أمتلأ ضرع البقرة بالحليب وعادت إليه لترضعه وجدته اشلاءً ممزقة، فاستشعرت لوم نفسها على تفريطها به.

وقد اورد بعض شعراء العصر الاموي هذهِ القصة ولكن بايجاز من دون الخوض في التفاصيل، ومن هؤلاء الشعراء، القطامي، الذي يقول:

كأن نسوعَ رحلي حين ضمَّت

حوالِبَ عُزَّزاً ومعاً جياعا

على وحشيةٍ خذلَتْ خَلوجٍ

وكان لها طَلاً طِفْلٌ فضاعا

فكرتْ عند فيقتها إليهِ

فألفَتْ عند مربضه السباعا

لعبن به فلم يتركن إلا

إهاباً قد تمزَّق او كراعا

فسافتهُ قليلاً ثم ولّتْ

لها لهبٌ تثير به النقاعا(٤٦)

لقد عبر الشعراء من خلال تشبيه نوقهم ببقرة الوحش المطفلة، عن ما أرادوا ايصاله الى المتلقي، ففي فقد الطفل بالموت إشارة الى املهم المفقود الذي ظلوا يبحثون عنه، ولكن من دون جدوى.

يعد تشبيه الناقة بالحمار الوحشي من الاستطرادات التي تضاهي تشبيه الناقة بالثور أو البقرة(٤٧) ، وضمت تشبيهات الناقة بالحمار الوحشي ذات العلاقة بمعالم الطفولة المختلفة

ماصوَّره الشعراء للأتان ولاسيما ما أوردوهُ من صفات وتسميات، والتي تعطي دلالة القوة في السير وتحمل الصعاب، وهي بلا شك تختلف عن تصويرهم للأتان التي ليس لها ولد، واختلفت تعبيراتهم حول هذا النوع من الأتن، فهي مرة (حائل) وهي التي لم تحمل، وهناك من الاتن لواقح، وورد هذا التمييز بين هذهِ الأتن عند ذي الرمة، الذي حدد فصل الصيف وقتاً لظهور علامة لحمل الأتن وعدم حملها، ولاسيما الأتن التي وضعت جحاشها في الربيع، فيقول:

رعت واحِفاً فالجزع حتى تكمَّلتْ

جُمادى وحتى طار عنها نسيلُها

وحتى استبان الجابُ بعد امتنائِها

من الصيف ما اللاتي لَقِحنَ وحولها[٤٨]

ومن الشعراء من ركز على مفردات وصيغ طفولية الأصل لـ (النطفة او الماء المهين)[٤٩]، حين وصفوا الأتن الأم وهي تحمل في أحشائها جنيناً، فهي تكون محرمة على الحمار الذي يشمها ليتأكد من حملها، ويحاول هذا الحمار الحفاظ على هذهِ الطفولة التي لم تعانق مظاهر الوجود بعد، ونجد هذهِ الصور عند الأخطل الذي يصور غيرة الحمار على الأتن، وهو يشم فرجها الذي تستره بذيل طويل قليل الشعر:

بَصير بأُخْراها يَسُوف فُرُوجها

عليهنَّ ذَيّالٌ خفيفٌ ذلاذِلُهْ

تُبصبصُ مِنْهُ كلُّ قوداءَ مُرتجٍ

إذا لان عن طُولِ الجراءِ أباجِلُهْ[٥٠]

ويحافظ الحمار الوحشي في أغلب الصور على حمل أتانهِ، فهو يبتعد عنها حتى تلد، وما ان تلد يعمد الشاعر الى تصوير الحمار الوحشي قاسياً، يحاول ابعاد الجحش الرضيع عن أمه لينفرد بها، وأمّا الاتان فهي مهزولة من الاشفاق على ولدها (الذي فصله الحمار عنها فآذاه الفصال)[٥١]، ونجد هذهِ الصورة واضحة عند الشاعر عروة بن أُذينة، الذي صور الحمار وهو يحاول ابعاد الجحاش حديثي الولادة عن امهاتهم:

ينفي الجِحاش ولا يُقاربُ عُوذَها

إلا الشَّماعُ ويستحِثُّ حِيالَها[٥٢]

ومن عالم الطفولة البريئة نجد عروة بن أذينة يوظف مفردة (العقيقة) للدلالة على إزالة شعر الحمار وليبين من خلال هذهِ المفردة صغر سن هذا الحمار:

ألقت عقيقة شتوةٍ عن لونِها

قبلَ المصيفِ فخرَّقت سِرْبالها[٥٣]

واختار الشعراء من أصناف الطير النعام وشبهوا الناقة بها، وبما ان الحديث عن الطفولة الحيوانية المرتبطة بهذا الطائر، فقد اكثر الشعراء من ذكر العش والأنثى الحاضنة للبيض حتى صارت هذهِ الصورة تقليداً شعرياً[٥٤]، وعادة ما يبنى مجرى الحدث على النحو الآتي (الظليم يتجول ويتذكر بيضه فجأة، يرشقهُ الرذاذ فيذهب بسرعة كبيرة الى عشِّه، تكون بأنتظاره الانثى الحاضنة التي تحييه بصوت عالٍ)[٥٥]، فالشاعر ينشد الأمان والراحة والدعة كما ينشد الظليم أنثاه

وصغاره وأدحيه. وركز الشعراء على وصف حـالات الطفولة من خلال تصويرهم للبيضة وعددهـا وكيفية خـروج الفـرخ منها، ومن الأعاجيـب التي ذكرهـا الجاهليون عن بيض النعـام، أنها مع عظم بيضها، فإنَّها تكثر عدد البيض وتضعهُ طولاً، وقال الشـعراء في ذلك كلامـاً كثـيراً[٥٦]، ونجد شـاعر الصحراء ذو الرمة يركز على عدد البيض ويجعلها عشرين بيضة:

هِبلٍ أبي عشرين وفقاً يَشُلُّهُ
إليهنَّ هيجٌ من رذاذٍ وحاصبِ[٥٧]

ونـراه يضيف (حر الشـمس) لاكمـال دورة الحياة للبيضة التي لـم تكسر الأجنة قشرتها بعد، فتساعد الشـمس بحرها بيوض النعام، وذلك باحراق متانة البيض وتسـهيل خروج أفراخها للحياة:

وبيضاءَ لا تنحاش منا وأُمُّها

إذا مارأتنا زيل منا زويلُها

نتوجٍ ولم تُقْرَف لما يمتنى له

إذا نُتِجتْ ماتت وَحَيَّ سَلِيلُهَا[٥٨]

امـا الكميـت الأسـدي، فيصـب اهتمامه على تصويـر معالم الطفولة الغضـة، حين تعانق الوجود بضعف وبـراءة، ويركز في تصويره على حركـة الرئال داخل البيـض، ويعبر عنه (بالوسـاوس)، ومن ثم يصور خروجهم من قشور البيض بشكل توائم:

على توائِمَ أصغى من أجنتها
إلى وساوس عنها قابتِ القوبُ[٥٩]

وعمد بعض الشـعراء الى تشبيه أفراخ النعام بصغـار الابـل، ومنهم الاخطـل الذي يصور لنـا النعامة، وقـد احتضنت بيضها (خمسـاً وعشريـن) ليلة حتى ظهر عـلى اذرع الفراخ الزغب، فبدت لهزالها وضعفها وعدم قدرتها على المشي والحركـة كصغـار الابـل حديثة النتاج:

خمساً وعشرين، ثُمَّ استدرعت زغباً
كأنهنَّ بأعلى لعلعٍ رِجَعُ[٦٠]

والذي يلاحظ في الصور التي قدمها الشـعراء ضمـن قصـة النعامة والظليم أنهـا لم تخرج عن رسـم مظاهر الاكتمال الأسري، فالنعامة والظليـم يختلفان الى بيضهما ويتعاونان على احتضانه الى ان تخرج الفراخ الى الحياة.

● **مشـاهد الطفولة الحيوانيـة في الرحلة على الفرس:**

وفي ديوان العرب نجد الشـعراء قد فسـحوا مجالاً للخيـل ولوصفها والتباهي بها، وذلك لأن الخيـل (زينة الفـارس يمتطيها في نزهه وصيده وتكون حصنه عند الغارة وسـلاحه في الكر ونجاته عند الفرار)[٦١].

وارتبطـت رحلـة الشـاعر الفـارس بمعالم الطفولـة المختلفـة بحسـب رؤيتـه وأهمية الجانـب الـذي يأخـذه محـوراً للحديث عن فرسـه، ولا سـيما المرتبط بمظاهر الطفولة المختلفـة. وقـد تعـرض الشـعراء لوصـف حالات حمل الفرس والولادة وما يتعلق بها، ومن هؤلاء الشـعراء عدي بن الرقاع العاملي الذي شـبه فرسـه بـ (البـازل) في صلابته

بصلابــة رحم الفرس التــي تقي الجنين من الاســقاط والاجهــاض، ثم يصــور لنا حالة الــولادة لهذهِ الفــرس الصلــب التي تعطف عــلى صغيرهــا الــذي وضعتــه، بعــد وجع المخاض:

حَمَلَتْهُ بازِلٌ كودانةٌ

في ملاطٍ ووعاءٍ كالجرابِ

ســنةً حتى إذا ما أحولَتْ

وضعته بَعْدَ عَزْفٍ واضطرابِ

جَلْدَةً لم يَتَخوَّنْ دَرّها

سوءُ تصريمٍ ولاجَهْدُ احتلابِ(٦٢)

ويصــور عــدي بــن الرقــاع في موضع آخر الفرس (الأم) ورعايتهــا لصغيرها وتربيته بالرضاعــة التامــة حتى يكــبر وينفصل عن ثديهــا، ونرى بوضــوح الألفــاظ الدالة على هذهِ الامومة والطفولة البريئة:

ففلَتْهُ درراً حتى بدا

سامقاً يعلو مصاعيب السّقابِ

جَذَعاًيســتكبرالشَّــوْلُ له

مُفنْقاً كالفَحْلِ يَعْمي باللّعابِ(٦٣)

ومن متعلقــات الطفولة التــي اطلقوها على الفــرس أســم (المهــر) للدلالة على النشــاط والخفــة والسرعة، وهي مــن الصفات التي يوصف بها الطفــل من دون غيره، وهذا ما نجده في قول عدي بن الرقاع العاملي:

في خلاءِ الأرض حتى قادهُ

تَبَعَ المُهْرِ بمنحٍ واجتلابِ(٦٤)

● مشاهد الطفولة في الاغراض الشعرية:

أما في الأغراض الشــعرية، فذهب الشــعراء في توظيــف (الرضاعــة) في غــرض الهجاء، فقد عير جرير بنــي عقال (بالرضاعــة) من إناث الثعالب حين فقدوا الزاد:

رضعتم، ثم سالَ على لحاكم

ثُعالةَ حيث لم تجدوا شرابا(٦٥)

ويلجــأ الاحوص الأنصاري الى تشــبيه ابن له في قبحه بجرو كلب صغير لم يفتح عينه بعد:

أقبح به من ولدٍ وأشْقِحِ

مِثْلِ جُرَيٍّ الكَلَبِ لم يُفَقَّحِ

إن يَرَ سوءاً لم يقم فينبح

بالباب عند خلْقهِ المستقبحِ(٦٦)

وتــبرز عاطفــة الأمومة الصادقــة في قصائد الرثاء، وذلك لان طبع المرأة يغلب عليه اللين، ويرجــع هذا اللين (الى وظيفــة الأمومة التي قد اقتضت ان تكون المرأة اكثر حساسية من الرجل وأسرع اســتجابة لمؤثــرات العاطفة الوجدانية)(٦٧)، وجدير بالملاحظة ان شعراء رثــاء الابنــاء قــد اعتمــدوا عــلى التشــبيه في تشــكيل صورة الوليد الفقيد ولهذهِ الظاهرة علاقــة كبيرة بعاطفة الآبــاء والامهات، ومن تلــك التشــبيهات التــي وظفها الشــعراء في التعبــير عــن طفولــة ابنائهــم الذيــن ماتوا صغاراً، اســتخدامهم لصيغة (الشــبل)، وقد تعارف الناس على ذلك لكثرة ما شاع بينهم، ومن هؤلاء الشــعراء الفــرزدق، فهو بعد أن يشــبه نفسه بالأســد، يشــبه أبناءه بالأشبال ويضيف اليهم صفة أخرى حين نعت شــبله بأنــه (مخدر في الضراغم)، وهــذا مانجده في قصيدتــه التي بدأهــا بدعائه على الشــامتين الذين شــمتوا به بعد أن شــلت يده حين فقد أبنه:

بفي الشامتين الصَّخرُ إن كان مَسَّني
رزيَّةُ شبلي مُقْدرٍ في الضَّراغمِ
هِزَبْرٍ إذا اشبالُهُ سِرْن حوْلَهُ
تشظَّت سباعُ الأرضِ من ذي النَّحائمِ(٦٨)

اما جرير فيشبه أم الصبي– زوجهُ – في بكائها بالناقة التي مـات حوارها فيحشى جلده تبناً، ويقرب منها لتشـمه وتحن عليه وتدر اللبن، فصورة الناقة الثكلى تمثل المعادل الموضوعي له، ولزوجـهِ في التعبير عن حالتيهما بعد فقد ابنهما:

إلا تكن لك بالدَّيرين باكيةٌ
فَرُبَّ باكيةٍ بالرَّملِ مْعوَالِ
كأُمِّ بوٍّ عَجُولٍ عنْدَ مَعْهَدِهِ
حَنَّتْ إلى جلدٍ منه واوصالِ
ترتَعُ مانسيت حتى إذا ذكرتْ
رَدَّتْ هماهم حَرَّى الجوف مثكالِ
زدنا على وجدها وجداً وإن رجَعَت
في القلب منها خطوبٌ ذات بلبالِ(٦٩)

ومسـك الختـام مع الغـزل، وقد اخـذ الغزل وحديث الحب من حيـاة العربي وأدبه مكاناً رحباً، فنجـد قصة الشـاعر والحبيبة وقصة حبهمـا قديم، ولد معها طفـلاً ونما كما ينمو الطفـل، غـذاؤه العاطفة الصادقـة لذلك فهو حب خالد وباقٍ الى النهاية.

ويبـين مجنونٌ بني عامـر طفولة الحب الذي يكنـه لليلى فهو قديم منذ الطفولة ،لذلك يحن الشـاعر الى تلك الطفولـة الى درجة انه يتمنى أنهما بقيـا صغيرين يرعيان البهم، وتشـمل امنيته هـذهِ البهـم أيضاً لكـي يجمعهما من جديـد ذلـك المرعـى الـذي كانـا يعهدانه في الطفولة:

تعلقت ليلى وهي غِرٌ صغيرةٌ
ولم يَبْدُ للأترابِ من ثَدْيها حَجْمُ
صغيرين نرعى البَهْمَ ياليت أنَّنا
إلى اليوم لم نكبُرْ ولم تكبر البهمُ(٧٠)

ومن القصص الاخرى المرتبطة بالطفولة، ما نجـده في قـول مجنون ليلى حـين علم ان اهل ليـلى يريدون نقلهـا الى الرجـل الثقفي الذي زوجت به:

كأنَّ القلبَ ليلةَ قيلَ يُغدى
بليلى العامريَّةَ او يُراحُ
قطاةٌ عزَّها شركٌ فباتتْ
تُجاذبُهَ وقد علِقَ الجناحُ
لها فرخانِ قد تَرِكا بقفرٍ
وعشهما تَصفِّقهُ الرِّياحُ
اذا سمِعا هُبُوبَ الرِّيح هبا
وقالا أُمّنا تأتي الرَّواحُ
فلا باللَّيل نالَتْ ما تُرجِّى
ولا في الصُّبحِ كان لها بَرَاحُ(٧١)

لقـد شـكلت الطفولـة رافـداً اساسـياً من روافـد الشـعر العربـي القديـم، وقد ترك هـذا العالـم الطفـولي بصماتـه الواضحـة في الشـعر ولاسـيما في العـصر الاسـلامي والامـوي، حتـى جعلهـا زاخـرة بالبراءة والخصب والحنـان وكل ما يتصل بمظاهر الطفولة ولا سـيما الطفولة الحيوانية التي هي مدار بحثنا.

● **الهوامش:**

(١) القاموس المحيط: الفيروز آبادي، مطبعة السعادة، مصر(د.ت) ج٤/ ص٧.

(٢) المصباح المنير: احمد بن محمد الفيومي، مكتبة لبنان، ١٩٧٨م، مادة (طفل).

(٣) ينظر: العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي و د. إبراهيم السامرائي، دائرة الشؤون الثقافة والنشر، ١٩٣٦م مادة (طفل).

(٤) ينظر: المصدر نفسه.

(٥) شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري: تحقيق د. أحسان عباس، وزارة الارشاد والانباء الكويت، ١٩٦٢، ص، ٢٩٨، الايقهان: جرجير البر، الجلهتان: جانبا الوادي.

(٦) لسان العرب، ابن منظور: دار صادر، بيروت، ١٩٦٥م، مادة (طفل).

(٧) الطفولة ومشاهدها المتغيرة في التراث والادب: د. عادل جاسم البياتي، مجلة آفاق عربية، العدد الرابع، ١٩٧٩م، ص٣٥، (بحث).

(٨) ينظر: مقدمة القصيدة العربية في العصر الاموي: د. حسين عطوان، دار المعارف، مصر، ١٩٩٨م، ص٣٥ – ٣٨.

(٩) الغزل في العصر الجاهلي: د. أحمد محمد الحوفي،مكتبة نهضة مصر، القاهرة،١٩٦١ م، ص ٣٠٧.

(١٠) ينظر: الطبيعة في الشعر الجاهلي: د. نوري حمودي القيسي، بيروت،١٩٧٠ م ص٢٧٠.

(١١) عشرة شعراء مقلون: د. حاتم الضامن، مطابع دار الحكمة للطباعة، الموصل، ١٩٩٠م، ص ٧١ .

(١٢) البحازج: جمع بحزج وهو ولد البقرة.

(١٣) شعر الاخطل: تحقيق الدكتور فخر الدين قباوة، منشورات دار الآفاق الجديدة بيروت،١٩٧٨، ج١/ ص١٣٧– ١٣٨، الصوار جماعة البقر الوحشي، السباسب: الارض القفر المستوية.

(١٤) ديوان كثير عزة: شرحه عدنان زكي درويش، دار صادر، بيروت، ص٢٧٠ الاغيال: الغابات، الرابدات: التي في سوادها نقط بيض وحمر، الرئال: أولاد النعامة.

(١٥) شعر الوقوف على الاطلال من الجاهلية الى نهاية القرن الثالث الهجري: د. عزة حسن ،مطبعة الترقي، دمشق ١٩٩٨م، ص ٥٨.

(١٦) شعر الراعي النميري: دراسة وتحقيق د. نوري حمودي القيسي وهلال ناجي، ص١٢٤مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٠م، ص١٢٤– ١٢٥، سلائب: الأتان التي مات ولدها أو القتهُ لغير تمام، خديج: الولد الذي القته أمه لغير تمام الأيام، الجحيش: ولد الحمار الى ان يفطم، مصايف: ولدت في الصيف.

(١٧) هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الاموي: د. عبد الرزاق خليفة محمود، دار الشؤون الثقافية، بغداد،٢٠٠١ م، ص ٢٠٤.

(١٨) ينظر: ديوان عبيد بن الابرص: تحقيق د حسين نصار مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر،١٩٥٧م، ص ١٠١ ، وشعر لبيد بن ربيعة العامري، ص ٧٢ – ٧٣ .

(١٩) ديوان شعر ذي الرمة: تصحيح وتنقيح كارليل هنري مكارتي، عالم الكتب (د.ت)، ص ٥٤، خوار: ولد الظبية، الصلعة: صغير الرأس يعني الظبية، ضهول: قليلة اللبن، المذرعات: ذوات اولاد من البقر، الذرع: ولد البقرة الوحشية، القراهب: المسان من البقر.

(٢٠) ديوان شعر ذي الرمة ص٤٥٠، العائذ: حديث الولادة.

(٢١) مقالات في الشعر الجاهلي: يوسف اليوسف، دار الحقائق، بيروت لبنان، ١٩٨٥م، ص ١٨٥.

(٢٢) ديوان شعر ذي الرمة: ص ٤٧٨.

(٢٣) شعر عروة بن أذينة: د. يحيى الجبوري، مكتبة الاندلس، بغداد،١٩٧٠م، ص ١٥٤، متبلداً: مترددا، العين: بقر الوحش، مخدمة الشوا: في اطرافها بياض، بلق: سود وبيض، عواطف الآرام: الضباء، تزجي: تسوق وتدفع، خذلاً: متخلفين عن القطيع.

(٢٤) شرح ديوان جرير: محمد اسماعيل عبد الله الصاوي، منشورات دار ٣١٠مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ١٣٥٣هـ، ص٣١٠، ذو البيض ودوار: اماكن، البو: الجلد الذي يحشى تبناً.

(٢٥) ديوان شعر ذي الرمة: ص ٤٨٠، وينظر: ص ٢٤٨، وينظر ديوان كثير عزة، ص٢٣١– ٢٣٢.

(٢٦) شرح ديوان جرير: ص٤٤٣، مغزل الظبية: معها غزالها، يليل: موضع.

(٢٧) شرح ديوان الفرزدق: جمعه وعلق عليه عبد الله اسماعيل الصاوي، مطبعة الصاوي، القاهرة، ١٩٣٦م، ج٢/ ص ٤١٧، فادر موضع، فواقه: حين افاقت درتها جاءت لترضعه.

(٢٨) ديوان شعر عروة بن أذينة: ص٢٦٢– ٢٦٣، وارد: شعر طويل، سائلة ميثاء: أرض سهلة، عفر: مغبرة، الطلا: ولد الظبية، الكواسب: الجوارح، لايمن: لايقطع، بغام: صوت، اللب: العقل.

(٢٩) ديوان شعر عروة بن أذينة: ص٢٩٠ – ٢٩١، أم الأديغم: أم الظبي، تقرو: تخرج من أرض الى أرض، تنسنسهُ: تزجره.

(٣٠) شرح ديوان عمر بن أبي ربيعة تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة،١٩٦٥م ص١٨٠- ١٨١، رؤد: شابة، الأدماء: الظبية، المتبع: ولدها، الرشأ: ولد الظبية، الأغن: صوته، البغام: صوت الظبية.

(٣١) الصورة في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثاني: د. علي البطل، دار الاندلس، بيروت،١٩٨٠م ، ص٩٥.

(٣٢) شعر الاخطل: ج٢/ ص٦٥٣، الأدم: ظبية بيضاء الصدر سمراء الظهر طويلة العنق، التوائم الغناء: التي في صوتها غنة، الخذول: التي أقامت على ولدها ولم تتبع السرب. مبنة: مقيمة، الغار: الكناس الواسع، التج: غمر وهاج، التربل: الاخضرار.

(٣٣) ينظر: شعر عمرو بن شأس الأسدي: تحقيق د. يحيى الجبوري، مطبعة الآداب النجف١٩٧٦م، ص٤٠ -٤١.

(٣٤) ديوان العرجي: تحقيق خضير الطائي ورشيد العبيدي، الشركة الاسلامية، بغداد،١٩٥٦م، ص٣٩ – ٤٠، الريط: الملاءة، السيجان: الطيلسان الواسع، الحوذان: نبات زهرهُ أحمر وفي أصله صفرة، يمرن: يتمايلن، تزجي: تسوق، الجآذر: اولاد البقر الوحشي، الثكن: المكان الذي يجتمع فيه الناس والبهائم.

(٣٥) ديوان الفرزدق: ج٢/ ص٦٣٣.

(٣٦) ديوان شعر ذي الرمة: ص ٣٥٢..

(٣٧) ينظر: ديوان كعب بن زهير: صنعةُ السكري، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٠م، ص ٨٦.

(٣٨) شعر الاخطل:ج١/ ص٤٠- ٤١، الميس: شجر تتخذ منه الرحال.عالج: موضع، اجدت: اسرعت، أباغ: موضع، الصريمة: المنقطع من الرمل، الروايا:

القطا التي تحمل الماء لفراخها، المعية: المضلة، التوائم: فراخ القطا أراد انهما ثنتان ثنتان، الأرض المربضة: الساكنة الريح من شدة الحر، المثان: نشوز الارض، الخذاريف: الآكام، العِرب: شوك البُهمى.

(٣٩) ينظر: ديوان كعب بن زهير، ص ٨٦.

(٤٠) ديوان شعر ذي الرمة: ص ٤٩٧، مصفرة الاشداق حمر الحواصل: يعني الفراخ.

(٤١) ديوان شعر عدي بن الرقاع العاملي تحقيق د. نوري حمودي القيسي و د. حاتم صالح الضامن، مطبعة المجمع العراقي،١٩٨٧م، ص ١٠٣، التنوفة: المفازة، يقال القطاة أهدى الطير ومع هذا فالقطاة مع دلالتها تحار فيها.

(٤٢) شرح ديوان جرير: ص١٩٧، تمور جلودهن موجها لرقتها وهزالها، لانها خداج ناقصة.

(٤٣) ينظر: ديوان شعر ذي الرمة، ص ٥٥٣.

(٤٤) شعر الراعي النميري، ص١١٠.

(٤٥) شعر عبدة بن الطبيب: تحقيق يحيى الجبوري، دار التربية، بغداد،١٩٧١م، ص٦٦ السلفع: المرأة الجريئة البذيئة.

(٤٦) ديوان القطامي: تحقيق د. ابراهيم السامرائي واحمد مطلوب، دار الثقافة بيروت، ١٩٦٠م، ص٤١–٤٢، الخلوج: التي اختلج ولدها، اي حين رأت ولدها قد أُكل، عند فيقتها عند نزول لبنها، سافته: شمتهُ.

(٤٧) تشكيل الخطاب الشعري: دراسات في الشعر الجاهلي، د. موسى ربابعة، دار جرير،٢٠١١م، ص ٦١.

(٤٨) ديوان شعر ذي الرمة: ص ٥٥٦، الجأب الغليظ: يعني الحمار، جمادي: الربيع، بعد امتنائها: بعد انتظارها حملها.

(٤٩) ينظر: ديوان الشماخ بن ضرار الغطفاني: تحقيق صلاح الدين الهادي، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨م، ص ٣٢٨.

(٥٠) شعر اللأخطل: ج١/ ص٣٤٤، السوف: الشم الذّيال: السابغ الذنب، الذّلاذل: الذَّنب، تبصبص: تذل وتستكين، القوداء: الطويلة العنق، المرتج: العقوق من الحافر اي من ذوات الحافر، الأباجل: عرق مستبطن للذراع .

(٥١) الرحلة في القصيدة الجاهلية: وهب رومية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م، ص ١٤٣.

(٥٢) ديوان عروة بن أذينة: ١٦١، ينفي الجحاش: يطردها، والجحاش اولاد الحمر، عوذها: صغارها، الشماع: اللعب والمزاح .

(٥٣) ديوان شعر عروة بن أذينة: ١٦٣، العقيقة: الوبر، وبالاصل صوف الجذع، وشعر كل مولود من الناس والبهائم الذي يولد عليه.

(٥٤) ينظر: دراسات في شعرية القصيدة العربية الجاهلية: تأليف المستشرقة الألمانية ريناته ياكوبي، ترجمة د. موسى ربابعة، ص٧١.

(٥٥) المصدر السابق، ص٧١.

(٥٦) ينظر: الحيوان: الجاحظ، تحقيق د. محمد عبد السلام هارون، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٤٣م، ج ٤/ ص٣٢٨ – ٣٢٩.

(٥٧) ديوان شعر ذي الرمة: ص ٦٤، هبل: ضخم يعني الظليم، أبو عشرين فرخاً او عشرين بيضة، وفقاً: متفقات عليهن، يشله: يطرده، الحاصب: الريح ترمي بالحصى.

(٥٨) ديوان شعر ذي الرمة: ص ٥٥٤ وبيضاء يعني بيضة النعام، يقول لاتهرب منا وامها تخافنا، نتوج:

البيضة تنتج الفـرخ، ولم تقرف اي لم تمكن الفحل، والمنيـة: التي تنظـر الناقـة بعد أن يضربهـا الفحل عشرة أيام.

(٥٩) ديوان الكميت الأسدي: ص ٤٦، القوب: قشور البيض، قابت: تفلقت.

(٦٠) شـعر الاخطـل، ج١/ ص ٣٦٣، اسـتدرعت: فراخهـا زغباً، كأنهن رجع: وهي حواشي الابل، وهي صغارها.

(٦١) الشـعر الجاهلي خصائصه وفنونـه: د. يحيى الجبوري، دار التربية، بغداد، ١٩٨١م، ص ٢٥٦.

(٦٢) ديوان شعر عدي بن الرقاع العاملي: ص٤٣ – ٤٤، بازل: اتى عليه تسع سـنين، الكودانية الغليضة الشديدة، الملاط: الجنبُ، الوعاء: الرحم، احولت: اتى عليها الحول، عزف: رجع المخاض، لم يتخون درها: لم ينتقص، الصرام: الانقطاع.

(٦٣) ديوان شـعر عـدي بن الرقـاع: ص ٤٤– ٤٥، فلتـه: ربتهُ، سـامقاً: طويلاً، مصعب: قوي، سـقب: ذكر، الجذع: الذي له خمس سـنين، مفنقاً: هو الفحل المودع للفحلة، يعمي: يقذف بلغامه. مقنعاً: في رأسه ارتفاع وسمو.

(٦٤) ديوان شعر عدي بن الرقاع، ص٤٥.

(٦٥) شرح ديوان جرير، ص٧١.

(٦٦) شـعر الاحـوص الانصـاري: تحقيـق عـادل سـليمان، الهيئـة المصريـة للتأليـف والنـشر، القاهرة،١٩٧٠م، ص٩٠، ينقع: يفتح عينه لاول مرة.

(٦٧) سيكولوجية المرأة، ص ٢٩.

(٦٨) شرح ديوان الفرزدق، ٢ج/ ص ٧٦٤.

(٦٩) شرح ديوان جرير، ص٤٣١.

(٧٠) ديوان مجنون ليلى: جمع وتحقيق عبد السـتار أحمد فراج، دار مصر للطباعة، مصر(د.ت)، ص٢٣٨.

(٧١) ديوان مجنون ليلى: ص٩٠ – ٩١.

● **المصـــادر :**

• تشـكيل الخطاب الشـعري: دراسـات في الشعر الجاهلي، د. مـوسى ربايعـة، دار جريـر، ٢٠١١.

• الحيـوان للجاحظ، تحقيق د. محمد عبد السـلام هارون، مطبعة البابـي الحلبي، القاهـرة ١٩٤٣.

• دراسات في شـعرية القصيدة العربية الجاهلية ، تأليف المسـتشرقة الالمانية ريناتة ياكوبي ، ترجمة د. مـوسى ربابيعـة ، دار جريـر، ٢٠١١.

• ديـوان كثير عزة، شرحه عدنـان زكي درويش، دار صـادر، بـيروت (د.ت).

• ديـوان عبيـد بـن الابـرص، تحقيق د. حسـين نصـار، مطبعـة مصطفـى البابـي الحلبي، مصر، ١٩٥٧.

• ديوان شـعر ذي الرمة، تصحيح وتنقيح كارليل هنـري مكارتـي، عالـم الكتـب (د.ت)

• ديـوان العرجي، تحقيق خضير الطائي ورشـيد العبيدي، الشركة الاسـلامية بغداد، ١٩٥٦.

• ديـوان كعب بن زهـير، صنعه السـكري، الدار القوميـة للطباعـة والنـشر، القاهـرة ١٩٥٠.

• ديوان شـعر عدي بن الرقاع العاملي، تحقيق د. نـوري حمودي القيسي ود. حاتم الضامن، مطبعة المجمـع العلمـي العراقـي، ١٩٨٧.

ديـوان الشـماخ بـن ضرار الغطفانـي، تحقيـق صـلاح الدين الهادي، دار المعارف مـصر، ١٩٦٨

• ديـوان مجنون ليلى، جمع وتحقيق، عبد السـتار احمد فـراج، دار مـصر للطباعـة، مـصر (د.ت)

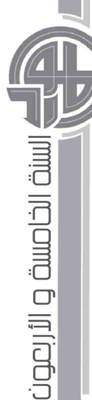
• ديوان القطامي، تحقيق: د. ابراهيم السـامرائي و د. احمد مطلـوب، دار الثقافة بـيروت، ١٩٦٠.

• ديـوان الكميت الاسـدي، جمع وتحقيـق محمد نبيـل الطريفـي، دار صـادر، بـيروت ٢٠٠٠.

• الرحلـة في القصيـدة الجاهليـة، وهـب رومية، مؤسسـة الرسـالة ، بيروت ١٩٨٢.

• سـيكولوجية المـرأة، زكريـا ابراهيـم، ترجمـة وتحقيـق اشراق عبد المنعـم عبد العزيـز المليجي، مكتبـة مـصر للمطبوعـات، ١٩٨٨.

• شرح ديوان لبيد بن ربيعة العامري، تحقيق د. احسان عباس، وزارة الارشاد والانباء، الكويت ١٩٦٢.
• شعر الاخطل، تحقيق د. فخر الدين قباوة، منشورات دار الافاق الجديدة، بيروت ١٩٧٨.
• شعر الوقوف على الاطلال من الجاهلية الى نهاية القرن الثالث الهجري، د. عزة حسن، مطبعة االشرقي، دمشق، ١٩٩٨.
• شعر الراعي النميري، دراسة وتحقيق د. نوري حمودي القيسي وهلال ناجي، مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٠.
• شعر عروة بن أذينة، د. يحيى الجبوري، مكتبة الاندلس بغداد، ١٩٧٠.
• شرح ديوان جرير، محمد اسماعيل عبد الله الصاوي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٣٥٣هـ.
• شرح ديوان الفرزدق، عبد الله اسماعيل الصاوي، مطبعة الصاوي، القاهرة، ١٩٣٦.
• شرح ديوان عمر بن ابي ربيعة، تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٦٥.
• شعر عمرو بن شأس الاسدي، تحقيق د. يحيى الجبوري، مطبعة الاداب، النجف، ١٩٧٦.
• شعر عبدة بن الطبيب، تحقيق يحيى الجبوري، دار التربية، بغداد، ١٩٧١.
• شعر الاحوص الانصاري، تحقيق عادل سليمان، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، القاهرة ١٩٧٠.
• الشعر الجاهلي خصائصه وفنونه، د. يحيى الجبوري، دار التربية، بغداد، ١٩٨١.
• الصورة في الشعر العربي حتى أواخر القرن الثاني، د. علي البطل، دار الاندلس، بيروت، ١٩٨٠.
• الطفولة ومشاهدها المتغيرة في التراث والادب، د. عادل جاسم البياتي، مجلة افاق عربية، العدد الرابع ١٩٧٩ (بحث).
• الطبيعة في الشعر الجاهلي، د. نوري حمودي القيسي، بيروت، ١٩٧٠.
• العين، الخليل بن احمد الفراهيدي، تحقيق د. مهدي المخزومي ود. ابراهيم السامرائي، دار الشؤون للثقافة والنشر ١٩٦٣.
• عشرة شعراء مقلون، د. حاتم الضامن، مطابع دار الحكمة للطباعة، الموصل، ١٩٩٠.
• الغزل في العصر الجاهلي، د. احمد محمد الحوفي، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، ١٩٦١.
• القاموس المحيط، الفيروز ابادي، مطبعة السعادة، مصر، (د.ت).
• لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بيروت، ١٩٦٥.
• المصباح المنير، احمد بن محمد الفيومي، مكتبة لبنان، ١٩٧٨.
• مقالات في الشعر الجاهلي، يوسف اليوسف، دار الحقائق، بيروت، لبنان، ١٩٨٥.
• مقدمة القصيدة العربية في العصر الاموي، د. حسين عطوان، دار المعارف مصر، ١٩٩٨.
• هاجس الخلود في الشعر العربي حتى نهاية العصر الاموي، د. عبد الرزاق خليفة محمود، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ٢٠٠١م.



Scenes of animal childhood

in the structure of the Islamic and Umayyad poem

By: Prof. Abdul Razzaq Khalifa Mahmoud

Abstract

No time or place can be determined for the existence of childhood , it exists in the presence of creation, but the creation was to continue without the presence of childhood , and since childhood has coincided with the direct cause of its existence poets have employed animal childhood in the opening plates , they chose different kinds of animals , when human life ends and turns from home, the life cycle begins at the animal , when the poet leaves the house, the adventure of the journey begins to reach the basic purpose of saying the poem.





ملف العدد

دراسات في الفلسفة الإسلامية

من التجربة إلى التأمل العقلي

جابر بن حيان وتأسيس الفلسفة العربية

د. رسول محمد رسول(*)

• تقديم :

منذ ستينيات القرن الأول الهجري (القرن السابع الميلادي) أخذ العرب بالانفتاح على معارف الآخر العلمية التجريبية بعد شروق نور الإسلام، وفي غضون القرن الثاني الهجري، أخذت النّصوص والمفاهيم والمعارف الفلسفية اليونانية طريقها إلى العُلماء العرب والمسلمين على نحو تفاعلي متثاقف في محاولة جديدة لإحياء الموروث العقلي الذي تمتدُّ جذوره إلى الحراك الثقافي والمعرفي الذي كان شائعاً في مدينة الحيرة التاريخية، وكذلك إلى الحضارة والثقافة اليونانية والرومانية التي تدهورت إلى مشرق البلاد العربية.

وفي ظل تلك الأجواء المعرفية والثقافية المتنامية، كان (جابر بن حيان الكوفي)، أحد الذين جمعوا بين العلم التجريبي والفلسفة التأملية في مركَّب معرفي (Knowledge-based compound) خلال القرن الثاني الهجري؛ جابر الذي اختلف الرواة في سنة ولادته ووفاته؛ (١٠١/١١٧-١٩٣/ ١٩٤هـ)[١]، لكنه، ورغم ذلك، عاش القرن الثاني الهجري برمته تقريباً، وأدرك نهاية الدولة الأموية وعقوداً وافرة من ظهور الدولة العباسية على عهد خلفائهم المتبارين على كرسي الحكم؛ أبو العباس السفاح، أبو جعفر المنصور، محمَّد بن عبد الله المهدي، محمَّد بن موسى المهدي، وهارون الرشيد.

في عهد هؤلاء الحكّام، كان الاهتمام بنص الآخر المعرفي يمثل «حكمة خالصة يمكن الإفادة منها في موجِّهات الطابع الفكري لأي حضارة»[٢] في ظل شروق الجدل الكلامي والعقلي في مدينة البصرة على يد واصل بن عطاء (٨١ - ١٣١ هـ).



(*) اكاديمي عراقي

نمو ظاهرة التشكيك بالذات الإلهية، وكذلك الزندقة الإلحادية مطلع القرن الأول الهجري، والحاجة المتنامية لبناء مشهد فكري يدفع الحركة الثقافية الإسلامية إلى التفاعل المنتج عبر التثاقف مع معارف الآخر المختلف بروح جديدة، وتوطيد قيمة العقل في النظر إلى الإنسان والطبيعة والوجود وما وراءهم.

لقد تنبه الفُقهاء والفلاسفة والعُلماء العرب لهذا التطلُّع، وفكروا في طبيعة أدوارهم المعرفية فيه، وكان لجابر بن حيان دوره البارز في إعادة بناء المعرفة العلمية التجريبية والمعرفة الفلسفية التأمُلية، من بين معارف أخرى، وفق منظور عربي إسلامي في القرن الثاني الهجري حتى صارت تجربته تلك منطلقاً لعدد كبير من العُلماء والفلاسفة الذين جاءوا بعده، وحاولوا بناء تلك المعارف، عربياً وإسلامياً، بالتفاعل معها، خصوصاً اليونانية منها، من خلال توافرهم على متونها العلمية والفلسفية عبر وسائط الترجمات التي كانت متاحة في زمانه لتلك المتون وملخصاتها وشروحها وجوامعها.

يتناول هذا البحث طريقة جابر بن حيان في التعامل مع التراث الفلسفي للآخر المختلف، والكيفية التي عمل بها على التمهيد لبناء المعرفة الفلسفية عامة، والطبيعية والميتافيزيقية منها على نحو خاص في ذلك القرن، وفق رؤية تنطلق من مرجعيات الثقافة العربية والإسلامية (أسلمة المعرفة الفلسفية) حتى أصبح الممهِّد الحقيقي للمعرفة الفلسفية في القرون الذهبية الإسلامية اللاحقة عليه، كذلك يتوخى هذا البحث التأكيد على أن النّصوص الفلسفية اليونانية في عصر جابر بن حيان وجدت مترجمةً إلى اللسان العربي قبل إنشاء (بيت الحكمة) في بغداد سنة ٢١٧هـ، ناهيك عن اعتقادنا في هذه الدراسة بأن جابر بن حيان هو المؤسس الحقيقي لخطاب الفلسفة العربية الإسلامية.

-١-

غالباً ما يُوصف (جابر بن حيان) بالكيميائي، وبالحراني الصوفي، وبالفيلسوف، وبصاحب الحروف والطلاسم، لكن وصفه بـ(العالم الفيلسوف) وبـ (صاحب الصنعة) يغلب أكثر، وهو وصف يعود بنا إلى العراق القديم؛ إلى الثقافة البابلية؛ فقد كان أنموذج المثقف في تلك الفترة يوصف بهذا الوصف، حتى إن ابن النديم (ت ٣٨٥هـ) يخبرنا، في آخر كتابه الموسوعي (الفهرست)، شيئاً عن (هرمس البابلي) الذي كان يجيد صنعة الكيمياء مع اشتغاله بالحكمة، فكان هرمس «حكيماً فيلسوفاً» بحسب توصيف ابن النديم[٣] الذي دلَّل على وجهة نظره هذه بالعودة إلى محمَّد بن زكريا الرازي (٢٥٠ -٣١١هـ)، لما قال «إنه لا يجوز أن يصحَّ علم الفلسفة، ولا يُسمى الإنسان بالعالِم الفيلسوف، إلاّ أن يصحّ له علم صناعة الكيمياء»[٤]، خصوصاً أن جابر عاش سنوات طوال في مدينة (الكوفة)، تلك المدينة التي توارثت الحراك العقلي واللقاء الثقافي والفكري والحضاري بين الفرس والروم والعرب واليونانيين عن مدينة (الحيرة) في ظل تداول اللغة السريانية فيها، والتي، ومن خلالها، أقبلت

النخب المثقفة على قراءة نصوص من التراث العقلي لتلك الملل المتوارثة، بدوره، عن بلاد فارس وأنطاكية والإسكندرية حتى أصبح، ذلك التراث، مادة مؤثرة في نسيج المعرفة، وكذلك في بناء صورة المثقف الذي يعيش في رحاب مدينة الكوفة.

لهذا، يمكن القول إن جابر بن حيان يعدُّ (هرمس) القرن الثاني الهجري في تاريخ الثقافة العلمية والفلسفية العربية الإسلامية، في وقت كانت فيه علوم الصنعة الكيميائية وغيرها من العلوم التجريبية، الوافدة من ديار أخرى عربية وغير عربية، أخذت طريقها إلى العرب مطلع ستينيات القرن الأول الهجري عندما طلب (خالد بن يزيد أو حكيم آل مروان) (١٣-٩٠هـ)، المهتم بعلم الكيمياء، طلب من (اصطفن القديم)، وهو مترجم، بنقل كتب الطب والنجوم والكيمياء إلى اللسان العربي[٥] في تلك الفترة الباكرة من تاريخ العرب التي توافر خلالها للعلماء من حوله كتب مترجمة من التراث العلمي التجريبي غير العربي ولا الإسلامي، ما يعني أن أربعين عاماً مضت قبل ولادة جابر بن حيان تشهد على وجود ذلك التراث العلمي الأجنبي باللسان العربي، وتلك ذخيرة ممتازة أحسن بن حيان قراءتها وتمثلها والبحث في مضمارها، فضلاً عن اهتمام الأمراء والخلفاء العباسيين الذين عاصرهم بترجمة مجموعة من نصوص الفكر التجريبي إلى اللسان العربي.

يمكن القول إن جابر بن حيان عاش في مرحلة فضية شهدت بوادر الإقبال على التفاعل مع الفكر الفلسفي والعلمي للآخر المختلف علمياً، ومن ثم فلسفياً، ولكن ليس بعيداً عن منظومة العلوم التي فرضت وجودها تطوُّرات المشهد الفكري العربي الإسلامي بعد شروق نور الرسالة الإسلامية والمحمَّدية وما أتت به من علوم ومعارف ذات صلة جوهرية بالنّص القرآني، وكذلك بنص الحديث النبوي الشريف، وبمنظومات المعرفة الأخرى المتوالدة عنهما عبر السلالة المحمَّدية الشريفة، ولهذا صنَّف جابر بن حيان علوم عصره إلى «علم الدِّين» و «علم الدُّنيا» في معرض تصنيفه الباكر لمنظومة العلوم في عصره، وهو ما تبدى في مقدِّمة (كتاب الحدود)[٦].

قارئ نصوص جابر بن حيان يجد بيسر اهتماماته بالكيمياء والطب والفلك والنجوم والرياضيات والطلاسم والحروف، وهي تفي كدليل على حرفته وصنعته في هذا المجال، إلاّ أننا نجد، في القراءة ذاتها لنصوصه ورسائله وكتبه، إمعاناً منقطع النَّظير في القول الفلسفي (Discourse philosophy)، وبذلك يتحقَّق المعادل الموضوعي للوصف الذي يُقال عليه بأنه (عالم فيلسوف)؛ وفي ذلك مسوِّغات كثيرة دالة على اهتمامه وكتابته في شؤون الفلسفة:

أولاً: في حياته الطويلة، وضع الرجل بحوثاً فلسفية جلية التخصُّص؛ إذ يورد ابن النديم في موسوعته (الفهرست) جملة أسماء لكتب ألفها بن حيان، بل ويؤكِّد أنه رأى بعضها وشاهدها الثقات من المؤرخين والمفهرسين

والعُلماء والفلاسفة، وهي كثيرة، وكان نصيبها من الفلسفة مُستحسن العدد، ومنها: (كتاب أسطقس الأس الأول إلى البرامكة)، و(كتاب أسطقس الأس الثاني إلى البرامكة)، و(كتاب الأسطقس)، و(كتاب البرهان)، و(كتاب الجواهر الكبير)، و(كتاب الطبيعة)، و(كتاب ما بعد الطبيعة). وليس هذا فقط، بل يذكر ابن النديم وجود عشر مقالات يسميها كتباً، ومنها: (كتاب مصحّحات فيثاغورس)، و(كتاب مصحّحات سقراط)، و(كتاب مصحّحات أفلاطون)، و(كتاب مصحّحات أرسطاليس)، و(كتاب مصحّحات ارسنجانس)، و(كتاب مصحّحات أركاغانيس)،و(كتاب مصحّحات أمورس)،و(كتاب مصحّحات ديمقراطيس). كذلك وضع بن حيان (كتب المنطق على رأي أرسطاليس)، وغيرها في الحقل الفلسفي بحسب رواية ابن النديم[٧]، وما وردنا من رسائله. ويتضح هنا، أن كل عناوين هذه الكتب تعكس أموراً عدة؛

(أ) فهي تكشف عن الثقافة الفلسفية الكبيرة التي اضطلع بها جابر بن حيان نتيجة قراءاته المعمقة لنصوص الفلسفة اليونانية التي كانت متاحة له في الفترة التي عاشها عالِماً فيلسوفاً.

(ب) تكشف عن أنه كان من أوائل الفلاسفة العرب الذين وضعوا أسماء الفلاسفة اليونانيين في عنوانات مؤلّفاتهم ورسائلهم، وتلك تجربة تأصيلية ريادية مهمة. علماً أن بن حيان تميز باصطفاء عناوين ذات انزياحات شعرية رائقة لمؤلفاته؛ وكان أول إصدار له في حياته بعنوان (كتاب الرحمة)، وهو عنوان قد يوحي بدلالة روحية دينية، لكنه في الحقيقة يتناول صنعة الذهب والفضة.

(ج) تكشف عن تناوله مفاهيم فلسفية قائمة برأسها مثل (الأس)، و(الأسطُقس= الحرارة، والبرودة، واليبوسة، والرطوبة)، و(الطبيعة) = (علم الميزان)، و(ما بعد الطبيعة)، وغيرها من المصطلحات الفلسفية التي جاء إلى استخدام دلالاتها بثقة علمية عالية في كتاباته الفلسفية.

(د) إذا كان عالم المشرقيات الهولندي (دي بور) يعتقد بأن «المفكّرين الأولين في الإسلام كانوا مؤمنين بسمو العلم اليوناني»[٨]، فإن بن حيان كان يقدّر سمو ورقي ذلك العلم، لكنه لم يكن التقدير الأعمى، بل تقدير تناصي نقدي تواصلي؛ ففي «الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف، وهم، وإن اتشحوا برداء اليونان، فإن رداء اليونان لم يخف ملامحهم الخاصة»[٩].

ثانياً: لعل ما يؤكّد توافر بن حيان على قراءة النّصوص الفلسفية الأرسطوطاليسية ذاتها في حياته هو ما قاله في إحدى كتاباته الفلسفية عندما راح يتصدّى لتعريف مصطلح أو حدّ (النَّفس)، فقال: «حدَّ النَّفس إنها كمال للجسم الذي هو آلة لها في الفعل الصادر عنها، وهذا الحد، من جهة التركيب، إنما ذكرناه لأنه لا متجانس لما ذكره أرسطوطاليس فيها إذ يقول: إن النَّفس كمال لجسم طبيعي آلي، ذي حياة بالقوة. وقد بيّنا ما في هذا الحد من الفساد والقبح والنقصان منزلة المعتقد له في ردِّنا

عليه في (كتاب النَّفس)، ولكنّا نضع الكتب لكل محب لهذه العلوم على طبقاتهم ليأخذ كل فهم بمقدار عقله، ومبلغ فهمه»[١٠].

وواضح هنا أن (كتاب النَّفس) لأرسطوطاليس كان مُترجماً إلى اللسان العربي في حياة بن حيان منذ القرن الثاني الهجري، وإلاّ لما توافر- بن حيان - نفسه على نقد دلالة تعريف أو حد أو مصطلح (النَّفس) فيه، والتأكيد على وجود (كتاب النَّفس) في نصه حتى حاججه وردّه ونقضه، وذلك يمثل قيمة معرفية مُهمة في تلك الفترة كونها تؤكّد على أن (كتاب النَّفس) لأرسطوطاليس كان متوفراً لدى القارئ العربي في ذلك القرن وليس بعده، كما يعتقد الكثير من الباحثين في هذا الشأن، لكني أميل إلى القول إن ترجمته كانت باكرة، وقد تكون توفرت كملخصات مع التأكيد على أن تعريف أرسطوطاليس للنَّفس، والذي أورده بن حيان في نصه السابق، هو نفسه يظهر في نص (كتاب النَّفس) لأرسطوطاليس مطابقاً[١١].

ثالثاً: إن ما يعزِّز توافر بن حيان على قراءة نصوص فلسفية أرسطوطاليسية مترجمة إلى اللسان العربي هو ذلك الإقبال الكبير على جملة من المفاهيم والحدود والمصطلحات الفلسفية التي اشتغل بها الفلاسفة اليونانيون وعلى رأسهم أرسطوطاليس، وهو ما كرَّسه بن حيان في نص (كتاب الحدود) بما يكفينا استنتاجاً بأن للرجل ثقافة فلسفية عميقة، وبأن له باعه الطويل في التعرُّف على المعرفة الفلسفية اليونانية الوافدة، بل إنه غامر، وعلى نحو جليل، ليخوض غمار كتابة أول (معجم فلسفي) صغير في تاريخ العلوم الفلسفية والتجريبية العربية الإسلامية لتأتي بعده تجربة يعقوب الكندي (١٨٥ – ٢٥٦ هـ) الفلسفية، فالخوارزمي الكاتب (٢٣٢ – ٣٨٧ هـ) الشاملة، وتالياً تجارب آخرين في هذا المجال.

أما من أين أتت لجابر فكرة وضع (معجم فلسفي) فأحسب أنه اطلع على (كتاب المقولات/ قاطيغورياس)، الذي يمكن النظر إليه بوصفه معجماً مصغراً لعدد من المفاهيم المنطقية أو كان قد اطلع على (مقالة الدال) لأرسطوطاليس وكلاهما بمثابة (معجم فلسفي) أول في تاريخ الفكر الفلسفي العالمي حتى وإن كانت إرادة أرسطوطاليس المعرفية لا تقصد أي وعي معجمي في حينها، لا سيما أن (كتاب المقولات) جاء ضمن منظومة المعرفة المنطقية (قاطيغورياس)، و(مقالة الدال) جاءت ضمن منظومة المعرفة الميتافيزيقية (ما بعد الطبيعة). ولكن، ومهما كانت الاحتمالات قائمة بهذا الشأن، فإن جابر بن حيان ابتنى على غرار هما تجربته المعجمية الأولى عربياً وإسلامياً، وهي تجربة رائقة رائدة تؤكِّد حرصه على إشاعة المعرفة الفلسفية في المجتمع مع فارق التجربتين من حيث التناول التعريفي، ومن حيث بناء دلالات المصطلحات التي رام تعريف حدودها ورسومها، خصوصاً الطابع النَّقدي الذي تحلَّت به تجربته المعجمية تلك، وهي مَهمة علمية مضيئة باكرة اضطلع بها جابر بن حيان في تاريخ المعرفة العربية

الإسـلامية المتعلِّقـة بـدلالات المصطلحـات الوافدة إلى العرب والمسـلمين في القرن الثاني الهجري، ليس بعيداً عن اشـتغالات المترجمين أنفسـهم الذين عاصرهم في حياته، خصوصاً أولئـك الذين تصدوا لترجمـة عيون من الفكر التجريبـي إلى اللسـان العربـي، وكذلك ليس بعيـداً، ربما، عن تجربة معـاصره الخليل بن أحمـد الفراهيـدي (١٠٠ - ١٧٥ هـــ)، الذي وضع أول معجمين لغويـين في تاريخ الثقافة العربيـة؛ معجم (معاني الحـروف)، ومعجم (كتـاب العين)، وما كان بـين جابر بن حيان والخليـل الفراهيدي إنما هـي علاقة التجاور المعـرفي أو الوعـي الفينومينولوجـي المتجاور بأهميـة المعْجمـة العربيـة في ذلـك القـرن. وكمؤشر عـلى وعـي جابـر الفينومينولوجي بأهميـة تبيئة المصطلح العلمي والفلسـفي في الوعـي العربي حينها، نـراه يؤكِّد على القيمة الإدراكيـة والمعرفيـة في التعامـل مـع قـراءة المصطلح، فيقول: «يا ليت شـعري، كيف يتم عمـل لمن لم يقرأ كتاب الحدود من كتبنا؛ فإذا قرأتـه، يا أخي، فلا تجعـل قراءتك مثل قراءة سـائر الكتـب، بل ينبغـي أن تكـون قراءتك للكتب مرة في الشـهر، وأما (الحدود) فينبغي أن يُنظر فيه كل سـاعة»[١٢أ].

لهـذا، وإذا كان بن حيان غـير ذي اطلاع على مقالة أرسطوطاليس المعجمية (مقال الدال)، فيكـون عندها قد بادر وراد مهمة التأسـيس للحقـل المعجمـي العلمي والفلسـفي طريقه العربـي الإسـلامي الخاص به، وذلـك عندما أحاط بتجربته حراك الفكر العلمي التجريبي والفلسفي معاً في (كتاب الحدود)، وتلك مزية إبداع تُحسب له؛ ففي (مقالة الدال) من كتاب (مـا بعد الطبيعة)، عمل أرسـطوطاليس على تعريف حوالى اثنين وثلاثين مصطلحاً فلسفياً، وهي تجربة أولى في مجال وضع معجم فلسفي في تاريـخ المعرفة البشرية كما قلنا ذلك، بينما تضمَّـن مشروع بن حيان المعجمي نحو اثنين وتسـعين مصطلحاً فلسفياً وغير فلسفي[١٢ب]. وبينما التزم أرسـطوطاليس بوحدة موضوع كتابـه (ما بعـد الطبيعـة) وبوحـدة (كتاب المقـولات) في وضـع معجم فلسـفي من دون تسـمية متخصِّصـة، نرى بـن حيـان يلتزم بوحـدة خطاب المعرفة العلمية والفلسـفية في زمانـه؛ فهو لـم يأت إلى تأليـف مجرَّد معجم فلسـفي متخصِّـص، ولا حتى مجـرَّد معجم علمي متخصـص بالكيمياء أو الفلك أو الدِّين فحسب، إنما معجم مصطلحات يشمل العلوم التي تخصص بها هو شـخصياً كمثقف فرد، وكذلـك العلوم التي تحيط بـه كمثقف ينتمي إلى حضـارة وثقافـة ذات رسـالة سـماوية، وبذلـك يقـدِّم لنا بن حيـان بوصفـه مثقفاً، صـورة وعي فينومينولوجي مـن جهة؛ يُدرك بـه دور المثقف في بنـاء المعرفة وفـق قدراته الذهنية والعقلية، وصـورة وعي وجودي من جهة أخرى؛ يُدرك به أهمية عدم إغفال الدور التاريخـي الـذي تضطلع بـه أمتـه صاحبة الرسالة الثقافية والحضارية والثورة المعرفية الجديدة التي أقبلت عليها منذ ذلـك الزمـان.

-٢-

لعلَّ السؤال يطرح نفسه هنا، فإذا كان جابر بن حيان قد توافر على قراءة النّصوص الفلسفية اليونانية، فمن أيـن تحصَّل عليها في ظل اتفاق عـشرات الباحثين، العـرب وعلمـاء المشرقيات الأجانب على أن ترجمة النصوص الفلسفية غير العربية إنما بدأت على عهد المأمون الذي أسـس (بيت الحكمة)؟

في الواقـع المتـاح، نحـن نفترض، وبحسـب ما تشـير إليه بضعة مصادر تاريخية إلى إمكانية وجـود محاولات ترجميـة أولى لبعض نصوص أرسطوطاليس الفلسفية، تلك التي عاش جابر بـن حيان في كنفها المعرفي، وترانا ندلِّل على ذلك بما هو آت وفق بعض المعطيات التاريخية:

أولاً: تذهب أغلب الدراسـات المعنية بهذا الشأن إلى أن تأسـيس (بيـت الحكمـة)، ابتـداء مـن عـام (٢١٧ هـ)، كان سـبباً لتوافر العرب على ترجمات لتلـك النّصوص الفلسـفية اليونانية، لكنّنا نعتقـد أن الترجمات للنصـوص العلمية التجريبيـة والمعملية؛ الطبية والكيميائية، بدأت منذ سـتينيات القرن الأول الهجري، وهذا يعني دخول العـرب عصر الترجمة منـذ تلك المرحلة الباكرة. أما ترجمة النّصوص الفلسفية، فنحن غـير متيقنـين بأن جابـر بن حيـان كان يجيد الترجمـة من لغـات أخرى إلى اللسـان العربي، ومنها اللغـة اليونانيـة أو السريانية، وحتى لو كان يجيد الترجمة من اللسان الفارسي لقلنا إنه توافر على قراءة نصوص فلسفة أرسطوطاليس التي تُرجمت إلى اللسـان الفارسي في زمن سابق عليه، ولكـن هذا لا دليل لنا عليـه في ظل غياب المنقول الفلسـفي اليوناني عن تلك اللغة صوب لغتنا العربية.

ثانياً: ربما لا نغامر في قولنا إن المترجم (اصطفن القديـم) سـعى إلى ترجمـة نصوص فلسـفية ومنطقيـة وغيرها، إلى اللسـان العربي أو حتى طلب من بعض الفلاسفة اليونانيين الذين كانوا يقطنون مصر بترجمة تلك النّصوص الفلسفية الأرسطوطاليسـية أو شروحهـا أو جوامعها أو ملخصاتها من اليونانيـة والقبطية إلى العربية بتكليـف مـن (خالد بـن يزيد بـن معاوية) أو حتى مـن دون ذلك التكليف كأن تكون مبادرة من (اصطفن) نفسـه، لكن هذا التخريج يبقى مجـرَّد افتراض لدينـا حتـى الآن في ظل غياب الدلائـل التاريخية، بل، وكما يقـول (دي بور)، في ظل «ضياع الكثير مما تُرجم في القرن الثاني الهجري»[١٣].

ثالثاً: في دراسة رائعة له، يعتقد (بول كراوس[١٤])، أن نصوص أرسـطوطاليس الفلسـفية وجدت طريقها إلى اللسـان العربي عـلى زمن الخليفة المهدي (١٢٧– ١٦٩هـ)، وكذلك الخليفة هارون الرشـيد (ت١٩٣هـ)، فـكان أحدهمـا قـد طلب مـن (الجاثليـق طيماثـاوس) أو (طيماثاوس الجاثليـق)، ربمـا، ابتداءً من عـام ١٧٠هـ وما بعدهـا أو حتى قبلها بقليل؛ طلب ترجمة كتاب (طوبيقـا) لأرسـطوطاليس مـن السريانية إلى العربية عبر مترجم اسـمه (أبو نوح) الذي كان ضليعاً بالترجمة، يوم كان جابر بن حيان يعيش أوج حياته العلمية والمعرفية. ولهذا، ربما توافر

بـن حيان على ترجمـات (أبو نـوح) لنصوص أرسـطوطاليس الأخرى سـواء كانت شروحاً أم ملخصات أم جوامع في خلال تلك الفترة إن أقبلَ عليها أبو نوح هذا فعلاً ترجمياً.

رابعاً: إن ترجمة الكتب المنطقية التي قرأها بن حيان وكتبَ فيها وعنها ملخصاً إياها في مناسبات عدة، ربما تمَّت على يد مترجم اسـمه (محمَّد بن عبد الله المقفع)، والذي قد يكون هو (ابن) عبد الله المقفع (١٠٦ – ١٣٩ أو ١٤٢ هـ)؛ صاحب كتاب (كليلة ودمنة)، ذلـك (الابن) الذي عاصر بن حيان، وتمتَّع بحظوة لدى الخليفة أبو جعفر المنصـور (ت ١٥٨ هـ) حتـى ترجم له بضعة نصوص فلسـفية من التراث اليوناني الفلسفي إلى العربية. إلا أن (بول كراوس) يعتقد بأن «ما نحن بصدده ليس ترجمة لكتب أرسطوطاليس المذكورة، وإنما هـو تلخيص موجز لشرح لها، وهذا يتفق مع ما يورده فهرست ابن النديم»[١٥]، بـل ويتفق أيضاً مع ما ورد في مخطوطة رديئة محفوظـة بمكتبـة (كليـة القديـس يوسـف) في بـيروت، والتـي أشـارت إلى وجـود «ترجمة عربيـة لإيسـاغوجي، وقاطيغوريـاس، وباري أرمينياس، وأنالوطيقا، قـام بها محمَّد بن عبد اللـه المقفع»[١٦] الذي عاش معـاصراً لجابر بن حيان، مما يسـوِّغ لنا القـول إن تلك المُترجمات والملخصـات والمختصرات والجوامع الفلسـفية وصلت إلى بن حيان، خصوصـاً أن الخوارزمي الكاتـب سـيذكر ابـن المقفـع الابـن في كتابـه (مفاتيح العلوم) بالصيغـة الخاطئة (عبد الله المقفع) قائلاً في معرض تعريفه لمفهوم الجوهر:

«ويسـمي عبد الله المقفع الجوهر عيناً، وكذلك سـمّى عامة المقولات، وسائر ما يُذكر في فصول هذا الباب بأسماء اطرحها أهل الصناعة، فتركتُ ذكرها، وبينت ما هو مشهور فيما بينهم»[١٧].

ومـا هو مؤكَّد هنـا أن (الخوارزمي الكاتب) لم ينتبـه إلى التمييز بين عبد اللـه المقفع، صاحب (كليلـة ودمنة)، وولـده (محمَّد) بـن عبد الله المقفـع، صاحب الحظوة لدى الخليفة المنصور، لكن في ذكره لهذا الاسـم يكشـف عن تخصص المقفع (الابن) بالنّص الفلسفي الأرسطوطاليسي المنطقي في حينه الذي تزامن فيه مع وجود جابر بن حيان. ليس هذا فقط؛ إذ يوحي هذا النّص بأن للفلاسفة والمترجمين العرب دوراً مهماً في تبيئة المصطلح الفلسفي اليوناني استناداً إلى المنظومة الثقافية واللغوية والمعجمية العربية الإسلامية، عـلى أن فعل التسـمية هنا، والـذي اضطلع به المقفـع (الابـن)، وكذلك الفلاسـفة المعاصرون لـه، تنـصرف دلالتـه إلى فعـل الترجمـة الذي كان يشتغل بمسـؤولية ثقافية ومعرفية عالية المسـتوى تنم عن وعي معـرفي فينومينولوجي واضح كونـه يعمل وفق إدراك رفيع المسـتوى لأهمَية تَبْيئِـةَ المصطلح الفلسـفي الوافد تبيئة عربيـة إسـلامية، وخلق معجمية تتسـاوق مع تلـك التَبْيَئة كمشروع معرفي شرع بن حيان به، فهو أزل من وضع المعرفة الفلسفية في الحاضنة المعرفية العربية والإسـلامية من خلال تقسيمه لشجرة العلوم، وكذلك من خلال تأليفه لمعجمية مصطلحيـة تمثلـت كيانهـا المعـرفي في (كتاب الحدود).

مـن جانـب آخـر، يذكـر القفطـي في كتابـه (أخبار العُلمـاء بأخبار الحُكمـاء) بأن لكتاب أرسـطوطاليس (المقولات / قاطيغورياس) مترجمين عديدين، لكنه، وفي الوقت نفسه، يؤكّد بأن «لهذا الكتاب مختصرات وجوامع مشـجرة وغير مشـجرة لجماعة، منهم: ابن المقفع، وابن بهرين، والكندي، واسحاق بن حنين، وأحمد بن الطيب، والرازي»[١٨].

واللافت في هذا النّص، هو ترتيب الأسـماء التي أتى عليهـا القفطي، وهي: (ابن المقفع)، و(ابن بهرين)، و(الكندي)، و(اسـحاق بن حنين)،...، وهـو ما يعـزز رأينا أن المقفع (الابـن) كان قد شـارك في تقديم نصـوص أرسـطوطاليس في المنطـق مترجمـة إلى العربية، فضـلاً عن (ابن بهريـن)؛ الـذي لم نعـرف عنه شـيئاً. وكذلك الأمر مع كتاب (العبارة/ باربرميلياس)، حيث اختـصره ابن المقفـع (الابن) من بـين آخرين، وكتـاب شرحه لكتاب (الكون والفسـاد)، وهي اختصـارات وشروح وجوامع قد تكون وصلت إلى جابـر بن حيـان، وأفاد منهـا في كتاباته، لا سـيما أنه كان كثير السـفر والتجوال في بلدان عدّة، نحن نعتقد أنه قرأ شيئاً من تلك النّصوص والشروحات واعتمدها في بحوثه.

حتـى الآن، لا حديث عن كتب أرسـطوطاليس في (الطبيعـة) وفي (ما بعـد الطبيعة) مترجمة إلى العربيـة، ولكن، وبحسـب كتابات جابر بن حيان نفسه، فأنه توافر على قراءتها بمتونها أو ملخصاتها أو شروحها، بدليل أنه اشتغل عليها، وذكرها في كتاباته، بل وألّف فيها في وقت يعتقد فيه (بول كراوس) اجتهاداً بأن «معرفة الفلسفة الأرسـطية لم تمتد إلى الكتب غير المنطقية إلاّ في عصر المأمـون»[١٩]. وهذا اجتهاد ضعيف وغير منضبـط؛ وإلاّ كيف تسـنّت لجابـر بن حيان قراءة كتب أرسـطوطاليس الطبيعية والنفسية والميتافيزيقية باللسان العربي في ضوء ما كتبه فيهـا وعنها، لا سـيما أن جابر تـوفي قبل وفاة المأمـون (١٦٩ – ٢١٨ هـ) بأكثـر مـن عشرين سـنة، كما أن (بيت الحكمة) تأسس أيضاً بعد وفاة بن حيان؟ ولكن يبقى هناك احتمال واحد يمكن اسـتنتاجه مـن عبـارة أو ملفوظ (بول كـراوس) في نصه أعلاه، ألا وهـو قوله «عصر المأمـون»؛ حيث يمكن أن تشـير هـذه العبارة إلى فـترة قبل تأسـيس (بيت الحكمـة)، ولكن مـع ذلك تبقى – تلك الفترة – دون حياة جابر ابـن حيان الذي ودَّع الدُّنيـا بين عامي ١٩٣/ ١٩٤ هـ، وهو الذي عاش مرحلة المنصور المهدي والرشيد كاملة، تلك المرحلة التي شهدت ترجمة لنصوص أرسـطوطاليس في المنطق والطبيعة والميتافيزيقا على نحو باكر، بحسـب منظورنا، قبل مجيء المأمون إلى السلطة في سنة ١٩٨هـ، وبالضرورة قبل تأسـيس (بيت الحكمة) سنة ٢١٧هـ، بدليل دخول جابر بن حيان إلى الأجواء المعرفية لتلك المترجمات درساً وتحليلاً ومناقشة وتأليفـاً فيها، بـل وبدليل ما ذكـره (دي بور) الذي قال اجتهاداً بأنـهُ «لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسـان العربي إلاّ في عهد المنصور»[٢٠]، ذلك العهد الذي عاشه بن حيان وتنعَّم بقراءة مترجماته.

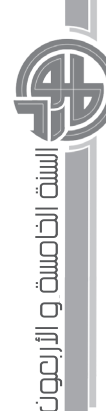
- ٣ -

مـا هـو مؤكَّد لدينا أن جابر بـن حيان اطلع على كتاب (الطبيعة)، وكتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسـطوطاليس عـبر نصـوص مترجمـة قد تكـون كاملة المتن أو مفـردة أو عبر شروحات، وملخصات، وجوامع.

وكان ابن النديم في موسـوعته (الفهرسـت) قد ذكر لابن حيـان (كتاب الطبيعـة) و(كتاب ما بعد الطبيعة)، لكنهما، وهذا مؤسف، لم يصلا إلينـا، ولذلك همـا في عـداد المفقـودات، إلاّ أن صوتهما المعرفي بقي مبثوثاً في كتابات بن حيان الأخـرى، ومنهـا مؤلَّفه (كتاب الحـدود) الذي يضمُّ نخبـة مُهمة من المفاهيـم والمصطلحات الخاصة بالمعرفة الميتافيزيقية، وهو ما يدل على سـعة اطلاعه، بل وقراءته للنُّصوص الفلسفية في هـذا المجال، خصوصاً ما يتعلَّق، من الناحية الابسـتمولوجية أو (المعارفية)، بشجرة العلوم التي رسـمها في ذلك الوقـت الباكر؛ فـ (العلم) علمان؛ علم الدِّين، وعلم الدُّنيا، وعلم الدِّين نجد فيه العلم الشرعـي، والعلم العقلي، وهذا الأخير فيه علم الحروف وعلم المعاني، و(علم المعاني) يضمُّ العلم الفلسفي والعلم الإلهي.

يتضح هنا انبثاق التيار العقلي الفلسـفي لأول مـرَّة في تاريخ الفكر العربي الإسـلامي مقابل التيـار العقلي الكلامي الذي كان يقوده (واصل بن عطـاء) في مدينة البصرة منـذ بداية القرن الثاني الهجري، كتأسيسـه لمدرسة المعتزلة في الإسـلام، وهو معاصر لابن حيـان، وكذلك نمو تيار الزندقة والتشـكيك والإلحاد بقيم الإيمان بالعقيـدة الإلهيـة مـا تطلَّـب رؤيـة عقلانية تستنفر طاقة العقل في التصدي لبنية التطرف واللامعقـول في وقت كان كلاهما يزحف صوب إضعـاف بنية الإيمـان العربي بالـذات الإلهية كمصـدر مـن مصـادر التنوير المعـرفي. ومن شـجرة العلوم التـي ابتناها جابر بـن حيان، يمكن الاسـتنتاج أن (العقل) هو معول التفكير الفلسـفي لديه، و(التجربة العملية) هي عماد فلسفة العلم عنده ليجمع بين الاستقراء والتأمُّل في منهجية واحدة متساوقة المنهج.

إن توظيف طاقة العقـل وإعمالها في النَّظر إلى العالم الطبيعي وما وراءه، أدّى بجابر بن حيان إلى تحديـد مسـاره المعرفي في ضـوء تخصُّصه في عالـم الموجودات الطبيعية، وتوسـله العلوم التطبيقية أو التجريبية المعملية كأداة في البحث، متأثراً بخطـاب معلِّمه وأسـتاذه الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) (٨٠ – ١٤٨هـ)، الذي جمع بين الحكمة الدِّينيـة والعقلية والطبيعية الاسـتقرائية في توجُّهاته العقائديـة والفكرية والفلسـفية والعلميـة؛ حيث «العلم مشـاهدة، ونزاهة فكرية في استخلاص النتائج»[٢١]. ولذلك حاول بن حيان الموائمـة بين (العلم الطبيعي) بـكل فروعـه التجريبية و(العلم الفلسـفي) بقدراته العقليـة التأمُّلية حتى خرج بنمط من العقلانية الأداتية العلمية الباكرة التي تجمع بين العقل كطاقـة وأداة معرفية، والعالم الطبيعي كفضاء للتحليل والتفكير وصـار رائدها الأول في الثقافـة العربيـة الإسـلامية، لكنها عقلانية محايثـة (Immanent)؛ عقلانية غير مطلقة،



خصوصاً أن (العلم الفلسفي) بحسب تعريفه هو «العلم بحقائق الموجودات المعلولة»، وبحسب منظوره، يختص هذا العلم بـ «الأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والقريبة والبعيدة من أسفل». وفي كلا التعريفين، يجعلنا نجد أنفسنا بإزاء فلسفة علم باكرة الظهور دشَّنها بن حيان في تاريخ الفكر العربي الإسلامي؛ فلسفة علم لا تحطّ من قيمة (العقل) بوصفه (أداة) لتحصيل البقاء ودوامه، والعبور من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة عبْرَ (العلم الإلهي)، بحثاً عن العلة الأولى التي تتطلَّب تفكيراً تجريدياً رفيع المستوى.

في (كتاب الحدود)، نجد مخرجاً تأسيسياً لتعريف أربعة من العلوم تغطي حقولاً كبرى في منظومة المعارف الظاهرة حتى القرن الثاني الهجري، وهي:

(١)علم الدِّين: «إنه صور يُتحلى بها العقل ليستعملها فيما يرجو الانتفاع به بعد الموت»[٢٢].

(٢)علم الدُّنيا: «إنه الصور التي يقتنيها العقل والنَّفس لاجتلاب المنافع، ودفع المضار قبل الموت»[٢٣].

(٣)العلم الشَّرعي: «هو العلم المقصود به أفضل السياسات النافعة، ديناً ودُنيا، لما كان من منافع الدُّنيا بعد الموت»[٢٤]. ويأتي تالياً لتعريف (علم الشَّرع) فيقول: «هو العلم بالسنن النافعة إذا استعملت على حقائقها فيما بعد الموت وقبله من الأشياء النافعة فيما بعده»[٢٥]. وهو التعريف التحليلي الذي يستند إلى تعريف العلم الشَّرعي.

(٤)العلم العقلي: «هو علم ما غاب عن الحواس، وتحلّى به العقل الجزئي من أحوال العلّة الأولى، وأحوال نفسه، وأحوال العقل الكلي، والنَّفس الكلية والجزئية، فيما يُتعجَّل به الفضيلة في عالم الكون والفساد، ويتوصَّل به إلى عالم البقاء»[٢٦].

في التعريف الأول الخاص بـ (علم الدِّين)، نلاحظ التوجه العقلي في تفكير بن حيان، وتعريفه للدِّين كعلم (Science) مستفيداً هنا من حض المرجعية القرآنية الإنسان على استعمال (العقل) في معاينة الواقع، على أن الانسجام مع النّص القرآني هنا لا يفصم العلاقة مع الواقع الموضوعي لحياة الإنسان، ولهذا لا يغفل بن حيان ضرورة وجود (علم الدُّنيا) الذي ينظر في الصور التي يقتنيها العقل والنَّفس.

وعندما يأتي إلى تعريف (العلم العقلي) نراه يلج علم الفلسفة لكون العقل وسيلة التفكير الفلسفي وأداته الأولى التي تستوفي التفكير في العالم المادي؛ فـ(العلم الفلسفي) هو «العلم بحقائق الموجودات المعلولة»[٢٧]، وسيقول عنه لاحقاً بأنه: «العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة من أعلى، والقريبة والبعيدة من أسفل»[٢٨].

أما مبحث (ما وراء الطبيعة) فيهتم به (العلم الإلهي)، الذي هو: «العلم بالعلة الأولى، وما كان عنها بغير واسطة أو بوسيط واحد فقط»[٢٨]، وأيضاً سيقول عنه لاحقاً بأنه: «علم ما بعد الطبيعة؛ من النَّفس الناطقة، والعقل، والعلّة الأولى وخواصها»[٢٩]، وها هنا تتضح عملية الدمج المعرفي بين (العقل) و(الإيمان)، بل قل الدمج الفلسفي بينهما تلك التي يوفرها (العلم الإلهي) بشقي تعريفه.

ولو أردنا العودة إلى أرسطوطاليس في كتابه (ما بعد الطبيعة)، سنجد المقاربة جلية، إذ كان أرسطوطاليس قد ذكر فيه مصطلحات دالة ما هو مفارق مثل ومصطلح (الحكمة)، ومصطلح (الفلسفة الأولى)، ومصطلح (العلم الأول)، ومصطلح (العلم الإلهي)، تحت أبحاث ما بعد الطبيعة، حتى إنه أتى إلى ذكر شيءً مهمٍّ عن العلم الإلهي في (مقالة الألف الصغرى)، فقال: إن «العلم الذي يناسب الله أكثر من أي علم آخر هو العلم الإلهي، وكذلك أي علم يدرس الموضوعات الإلهية، ولهذا العلم وحده هاتان الصفتان معاً؛ فقد قيل إن الله هو من بين الأسباب جميعاً أو هو المبدأ الأول، ومثل هذا العلم إما أن يكون الله وحده أو أن الله هو فوق جميع الموضوعات الأخرى، والواقع، أن جميع العلوم ربما كانت أكثر ضرورة من هذا العلم لكنَّها ليست أفضل منه»[٣٠]. ويعني هذا، في نهاية الأمر، أن للميتافيزيقا دلالة خاصة تنصرف إلى دراسة الجوهر المفارق أو (الله) وموضوعه (العلم الإلهي).

وكل ذلك يشير إلى أن منطقة العلم الإلهي هي منطقة الميتافيزيقا التي لم يسمها جابر بن حيان على نحو تعريبي بـ (الميتافيزيقا)، بل فضَّل ترجمتها إلى (ما بعد الطبيعة)، ليحافظ بذلك على سلامة اللغة العربية منذ ذلك الوقت، ويكرس الترجمة العلمية لمصطلح (Ta meta ta phusika) في شكله الأرسطوطاليسي الذي نشره (أندرونيقوس)، جامع محرِّر تراث أرسطوطاليس الفلسفي في القرن الأول قبل الميلاد، بل ويؤصِّل المنحى العربي في تداول مصطلح (ما بعد الطبيعة)، الذي سيجد صداه في فلسفة (يعقوب الكندي) الذي فضَّل استخدام مصطلح عربي في وصف الأبحاث الميتافيزيقية ذلك هو مصطلح (الفلسفة الأولى) استناداً إلى ما استخدمه أرسطوطاليس نفسه في كتابه (ما بعد الطبيعة)، ولم ينحدر الكندي إلى التعريب كما سيفعل ذلك غيره، وكل ذلك مرده إلى تجربة جابر بن حيان في تأصيل المصطلح الفلسفي عربياً في الثقافة الإسلامية، وهو الأمر الذي تأثر به يحيى بن عدي (٢٨٠ – ٣٦٣ هـ) في تفسيره/ تأويله لمقالة أرسطوطاليس (الألف الصغرى)؛ أولى مقالات (ما بعد الطبيعة)؛ بن عدي الذي وصف عنوان كتاب أرسطوطاليس بـ (ذي الحروف)، وعرَّب مصطلح (Ta meta ta phusika) إلى (مطا طافوفوسيقا)، وترجمه أيضاً إلى (ما بعد الطبيعيات)[٣١]، بمعنى أنه جمع بين ممكنات النقل الثلاثة إلى اللسان العربي، التعريب والترجمة والكنية، وخلق بذلك تمامية خاصَّة بنقل هذا المصطلح المركزي في المعرفة الفلسفية عبر تاريخها الطويل.

وإذا ما جمعنا التعريفين للعلم الإلهي عند بن حيان، سنجد تكرار الاهتمام بموضوعات مهمة كالعلل الأولى، والعقل، والنَّفس الناطقة، فلا يشير بن حيان فيها إلى كل ما هو ديني، لأنها ذات دلالات فلسفية، ما يجعلنا نستنتج بأن هذا العلم يخص التأمُّل الفلسفي أكثر منه التأمُّل الدِّيني، لكنه، وفي وعيه الفينومينولوجي الداخلي، ربما يشير إلى أن العلة الأولى هي (الله)،

فهل كان صعباً على بن حيان قول ذلك؟.
بالتأكيد يمكن القول بـ (لا)؛ فالمفاهيم ودلالاتها تبدو واضحة في ذهنية هذا الفيلسوف الذي تغلب عليه الرغبة المعرفية بأسلمة المعاني والدلالات الفلسفية في حينه، وتلك مزية رائقة تمتَّع بها هذا الفيلسوف النابه لصيرورة نمو المعرفة في زمانه، وهو الذي خصَّ (العلم الشرعي)، وكذلك (علم الدِّين) بتعريف دلالاتهما على نحو جلي، وكلاهما يرتبط بالمعرفة الدِّينية وليس الفلسفية التي قصرها على دراسة حقائق الموجودات المعلولة، وكذلك العلم بالأمور الطبيعية وعللها القريبة من الطبيعة في أبعادها المنظورة، بحسب منطوق التعريفين اللذين ذكرهما.
لقد ظل هاجس التأسيس الفلسفي متيناً في تجربة جابر بن حيان وهو الكيميائي؛ فاشتغاله على المفاهيم الفلسفية يمثل جانباً مهماً من بناء تجربته الفلسفية، وهو بذلك إنما يكرس وعياً فينومينولوجياً يجعل من المعرفة الفلسفية ظاهرة مفكَّراً فيها كهمٍّ وجودي – معرفي.
إن بناء شجرة علوم معرفية هو شروع حقيقي للتعبير عن ذلك الهم، وأن تحديد دلالات مصطلحات فلسفية منتخبة يمثل التطلُّع الحقيقي لبناء لغة فلسفية عربية باكرة في القرن الثاني الهجري، والتأكيد على ضرورة الفلسفة بوصفها هماً ذاتياً لهذا الفيلسوف دعته إلى ربطها بنيوياً بمشهد الفكر البشري في كل صوره.

● **الهوامش:**

(١) حيث تشير بعض المصادر إلى أنه ولد في حدود سنة ١٠١هـ/ ٧٢١م، وقيل أيضاً في ١١٧ هـ /٧٣٧م، أما وفاته فهي متأرجحة بين عامي ١٩٣/ ١٩٤هـ/ حوالى ٨١٥/ ٨١٦م.

(٢) د.حسن مجيد العبيدي: من الآخر إلى الذات دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة وفي الفكر العربي الفلسفي المعاصر، ص١٠٣، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٨. وفي هذا الصدد يقول الدكتور عبد العزيز الدوري: «في العصر العباسي كان الالتفات إلى الثقافات الأخرى لضرورات عملية وعلمية، ونشطت حركة الترجمة – رسمية وأهلية – وكان لها أثرها في إغناء الثقافة العربية». ينظر: (د. عبد العزيز الدوري: أوراق في التاريخ والحضارة/ أوراق في التأريخ العربي الإسلامي، ص ٢٤٥، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٩). ضمن الأعمال الكاملة لمؤلَّفات الدكتور الدوري، والتي صدرت عن مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت.

(٣)ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٣، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٧٨.

(٤)ابن النديم: المصدر السابق نفسه، ص ٤٩٤.

(٥)ينظر: (ابن النديم: المصدر السابق نفسه، ص ٤٩٧). يقول دي بور: «يروى عن الأمير الأموي خالد بن يزيد، وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب مسيحي، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي، وكذلك جمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا، وبالإجمال جمع كل ما له علاقة بتاريخ الفلسفة، وترجم منذ العهد الأول، ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور». ينظر: (دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٢٢، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٨).

(٦)جابـر بـن حيـان: كتاب الحـدود، ضمـن: (بول كـراوس: مختار رسـائل جابر بن حيـان، ص ١٠٠، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٤).

(٧)ينظر: (ابن النديم: الفهرست، ص ٤٩٩).

(٨)دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٣٣.

(٩) دي بور: المصدر السابق نفسه، ص ٣٥.

(١٠)جابـر بـن حيان: كتـاب الحدود، ضمـن: (بول كراوس: مختار رسائل جابر بن حيان، ص ١١٣).

(١١)ينظـر: (أرسـطوطاليس: كتـاب النَّفـس لأرسطوطاليس، ترجمة: د. محمَّد فؤاد الأهواني، مراجعة عـن اليونانية: د. الأب جورج شـحاه قنواتي، ص ٤٢ – ٤٣، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩).

(١٢أ) جابر بن حيان: (الجزء الأول من كتاب الأحجار عـلى رأي بليـنـاس) ، ضمن: (بـول كـراوس: مختار رسائل جابر بن حيان، ص ١٣٨).

(١٢ب) ينظـر: (د. عبـد الأمـير الأعسـم: المصطلـح الفلسفي عند العرب.. دراسة وتحقيق، ص ٢٣، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ١٩٨٥).

(١٣) دي بـور: تاريخ الفلسـفة في الإسـلام، ص ٢٢. مصدر سابق.

(١٤) بول كراوس: التراجم الأرسطوطاليسية المنسوبة إلى ابـن المقفـع. ضمن كتاب (د. عبـد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.. دراسات لكبار المسـتشرقين، وكالة المطبوعات، الكويـت، ودار القلم، بيروت، ط ٤، ١٩٨٠).

(١٥) بول كراوس: المصدر السابق نفسه، ص ١١٧.

(١٦) بول كراوس: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٦.

(١٧) الخوارزمـي: مفاتيـح العلـوم، طبع وتصحيح وترقيـم: عثمان خليـل، مراجعة: محمَّـد كمال الدين الأدهمي، ص ٨٩، مصر، ١٩٣٠.

(١٨) القفطـي: أخبار العلماء بأخبـار الحكماء، ص ٢٧، دار الآثـار للطباعة والنـشر والتوزيع، بيروت، (د ت).

(١٩) بول كراوس: التراجم الأرسطوطاليسية المنسوبة إلى ابن المقفع، ص ١١٨.

(٢٠) دي بـور: تاريخ الفلسـفة في الإسـلام، ص ٢٢. مصدر سابق.

(٢١) عبـد الحليـم الجنـدي: الإمام جعفـر الصادق، تحقيق: أحمد جاسم المالكي، ص ٣٦١، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب إدارة النشر والمطبوعات، طهران، ٢٠٠٤.

(٢٢) جابـر بن حيان: (كتـاب الحدود)، ضمن: (بول كراوس: مختار رسائل جابر بن حيان، ص ١٠١).

(٢٣) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٢.

(٢٤) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٥.

(٢٥) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٣.

(٢٦) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٤.

(٢٧) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١١٠.

(٢٨) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٠٤.

(٢٩) جابر بن حيان: المصدر السابق نفسه، ص ١١٠.

(٣٠) أرسطوطاليس: (ما بعد الطبيعة)، (مقالة الألفا الكبرى)، (م١، ف٢). ضمن كتاب: (د. إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا.. مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسـطو، ص ٢٦١، نهضة مصر للطباعـة والنـشر والتوزيع، القاهـرة، ٢٠٠٥). كذلك ينظر: كتاب (ما بعد الطبيعة لأرسطوطاليس، ترجمة ومقابلـة وجمع: د. جمال حسـنين أبو طـوق، المقالة الثانية الموسومة بالألف الكبرى، (١٩٨٣)، ص ٥٠، دار البراق، بيروت، ٢٠١٠.

(٣١) نص التفسـير في كتاب: (د. عبد الرحمن بدوي: رسـائل فلسـفية للكندي والفارابي وابـن باجه وابن عربي، ١٦٩، دار الأندلس، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠).

From experience to mental meditation

Jaber Bin Hayyan and the establishment of Arabic philosophy

By: Dr. Rasoul Mohammed Rasoul

Abstract

Jabir Bin Hayyan may be known in Arab culture as a chemistry Pioneer, but the philosophical dimension was not leave him, The obsession with philosophical foundation has remained in the experience of Jabir Bin Hayyan, a chemist; His work on philosophical concepts represents an important aspect of building his philosophical experience, It thus establishes a cognitive awareness (phenomenology) that makes philosophical knowledge a conceptual phenomenon in them as existential - cognitive.

Building a knowledge-science tree is a real project to express that concern, And that the identification of the meanings of the terminology of the elected philosophers represents the real aspiration to build an early Arabic philosophical language in the second century AH, The emphasis on the need for philosophy as a self-grant to this philosopher called on him to relate structurally to the scene of human thought in all its forms. This is what this research wants to say.



الأدب والفلسفة

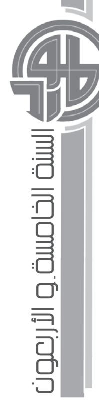
في التراث العربي الإسلامي

(رسالة الطير) لإبن سينا إنموذجاً

أ.د. فائز طه عمر (*)

إنّ العلاقة بين الأدب والفلسفة لا تُثير الكثير من التساؤل ولا تدعو إلى عدّها إشكاليّة بحسب رؤية هذا البحث التي تشير إلى أن هذه العلاقة لا تخرج عن علاقة الشكل بمضمونه، أو علاقة المبنى بالمعنى، فالأدب شكل أو بناء لغوي مخصوص ومؤثر، بما فيه من قوّة فنيّة، يستطيع أن يستوعب كلّ معنى يخطر على فكر الإنسان وكلّ شعورٍ ينتابُه، مما تحدّث عنه نقّاد عديدون، من أبرزهم الجاحظ (٢٥٥هـ)الذي تحدّث عنْ أنّ الشعر لا يُقيّم بمعانيه التي هي مطروحة في الطريق[١]، ذلك أنه يبدو أنه يقصد، فيما قالَه، (أن العلمَ بالمعاني مركوزٌ في طبائع الناس)[٢] لذا فالمعنى شأنٌ عام، وبوسع الشاعر أو غيره أن يتناولَ منه ما يشاء، ويبقى شأنُ الشعر في عناصره التصويرية التي ذكرها الجاحظ في الموضع نفسه،مما نجده أيضًاعند قدامة بن جعفر (٣٣٧هـ) الذي رأى أن المعانيَ كلّها معرّضةٌ أمام الشاعر[٣] أي مُتاحَة له بوسعه أن يختارَ منها ما يشاء فيعبّر عنها بشعره، والشاعر يُمكنه منْ أنْ يكونَ صادقاً أو كاذبا، ومتناقضا، فاحشا أو نبيلا، على أن يكون مُجيدا في تصويره هذه المعاني[٤] غير أنه عند تناوله المعنى في الشعر العربي تحدّث عن أغراضه التقليدية المعروفة وغيرها[٥] مما يشير إلى أنه يرى أن حريّة الشاعر في تناول المعاني التي يراها تكون ضمن الأغراض الشعرية التي هي، بحسب ما يراه، المديح والهجاء والرثاء والغزل والوصف والتشبيه، وتحدّث ابن خلدون (٨٠٨هـ) عن أن (الأدب علم لا موضوع له)[٦] وهو يقصد أن الأدب لا يقتصرعلى موضوع واحد بل يستوعب كلّ الموضوعات والأفكار والأغراض، مما حدا بابن خلدون أيضا إلى وصف الأدب بأنه الأخذ من كلّ علم بطرف،من دون تخصص يُعنى به العالم الذي يختصّ بفن أو علم واحد[٧].

(*)كلية الآداب والعلوم الانسانية والاجتماعية/جامعة الشارقة



علـى أنّ العـودة إلى النظر في دلالـة كلمة أدب في القـرن الثالث للهجـرة تُطلعنا على أنها (قد اتسـعت أحيانا لتشمل كلّ المعارف غير الدينيّة التـي ترقى بالإنسـان من جانبيـه الاجتماعي والثقافي)[٨] ومنها ضرب العود ولعب الشطرنج، والطب والهندسة والفروسية، والشعر والنسب وأيام العرب، وحديث السمر، وغير ذلك.

- **الشعر والفلسفة:**

ومن المتوقّع أن تكون الفلسـفة من المعارف التي تزوّد بها الأديب في القرن الثالث للهجرة، كمـا أشرنـا، لصلتهـا ببعضها، حتـى تكونَ موضوعا شعرياً، ولا سيما تلك الفلسفة المرتبطة بالأفكار ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقية)، على أنّ بعض النقّاد العرب رأوا أن تناول الفلسفة بالشعر خروج على السياق التقليدي للقصيدة العربيـة المتوارثة التي لا بد من أن تقتصر على الأغـراض التقليديـة المعروفـة في وقـتٍ كانت الفلسـفة شـائعة مزدهرة في الحيـاة الثقافية العربيـة الإسـلامية بتفاعـل العقـل العربـي الإسـلامي مع ثقافات الأمم الأخـرى وتراثها، من خـلال الاختلاط والترجمة.[٩] بل غدت هذه الثقافـة، في القـرن الرابع للهجرة (شـائعة في كلّ الأوسـاط)[١٠]، فقد تحدّث أنصار الشـاعر أبي تمـام حبيب بـن أوس الطائي (٢٣١هـ) عـن مزيّته في تنـاول موضوعات فلسـفية في شـعره: (قـال صاحـب أبـي تمـام : فـقد عـرّفناكـم أنّ أبا تمّام أتى في شـعره بمعانٍ فلسـفيّة، وألفـاظ عربيّـة، فإذا سـمع بعضَ شـعره الأعرابيُّ لم يفهمْه، وإذا فُسِّر له فهمَه واستحسنه.)[١١] فالمشـكلة في شعر أبي تمام، فيمـا يراه أنصاره، لا تكمـن فيه بل في مُتلقّيه الذي لم يعتَدْ قراءة شعر حافل بمعانٍ فلسفية وحِكَمية مما يُضفي عليـه، مع عواملَ أخرى، غموضا أطلق عليه د.شـوقي ضيف الغموض الفني[١٢]، الذي يتّسم بالإيحاء، وقبل ذلك أشار ابـن المعتز(٢٩٦هـ) إلى أن ما عُدَّ من شـعر أبي تمـام رديئا لم يكن بهـذا الوصف بل عُدّ كذلك لكونه غامضا، فشعر أبي تمام، عند ابن المعتـز، أكثره (جيد، والرديء الذي له إنما هو شيء يُسـتغلق لفظه فقط)[١٣]، فرداءة شـعر أبـي تمام تهمة غير حقيقيـة أطلقها عليه من لم يفهم شـعره، على أنّ الآمدي (٣٧٠هـ) عند حديثه عن فضل الشـاعر البحتري (٢٨٤هـ) وطريقته في صناعة الشعر عرّض بأبي تمام في خروجه، بتناوله موضوعات فلسفية في شعره، على هذه الطريقـة بوصفها معبرةً عن طريقة العرب المُتوارثة في الشـعر المعروفة بطريقة أو مذهب عمود الشـعر ناسباً ما يقوله إلى أنصار البحـتري: (قالوا: وإذا كانت طريقة الشـاعر غير هذه الطريقة،{أي طريقة البحتري} وكانت عبارته مقصّرة عنها، ولسـانُه غـيرَ مُدرك لها حتى يعتمدَ دقيق المعاني من فلسـفة اليونان أو حكمة الهند أو أدب الفرس، ويكونَ أكثرُ ما يورده منها بألفاظ متعسّفة ونسْج مضطرب، وإن اتفـق في تضاعيف ذلـك شيءٌ من صحيح الوصف وسليم النظر، قلنا له: قد جئت بحكمة وفلسـفة ومعـان لطيفة حسـنة، فإن شـئتَ دعوناك حكيما أو سـمّيناك فيلسوفا، ولكن لا

نسمّيك شاعرا، ولا ندعوك بليغا لأن طريقتك ليست على طريقة العرب، ولا على مذاهبهم، فإن سمّيناك بذلك لم نلحقْك بدرجة البلغاء ولا المُحسنين الفصحاء)[١٤] على هذا لا يُطلق الآمدي وأقرانه صفة (شاعر) على أبي تمام بل يدعونه فيلسوفاً أو حكيماً في شعره الذي يضمّ فكرًا فلسفيّا أو حِكَميّا، فخروج أبي تمام على طريقة العرب الموروثة تجلّى، في بعض جوانبه، في تناوله معانيَ فلسفية وحكمية في شعره (فقد استطاع أن يستوعب الفلسفة والثقافة وأن يحولهما إلى فنٍّ وشعر) [١٥] فالشعر عند أبي تمام (أصبح عملا عقليا راقيا)[١٦]، ولعل هذا ما أدركه ابن المعتز بعد أن قرأ شعر أبي تمام بدقّة وموضوعية جعلاه يغيّر من موقفه منه، فقد كان ابن المعتز غير راضٍ على شعر أبي تمام أول الأمر حتى عُدّ متحاملا عليه،[١٧] غير أنّه بعد زمن واطّلاعٍ اكتشف فيه ما جعله منصفا له بل منتصرا له وداعيا إلى وضعه الموضع الذي يستحقه[١٨] حتى إنه ردد ما قيل عنه: (ما يهضمُ هذا الرجلَ حقَّه إلا أحدُ رجلين: إما جاهل بعلم الشعر ومعرفة الكلام، وإما عالم لم يتبحّر شعره).[١٩] غير أنّ الآمدي لا يعدّ العلم، وفي ضمنه الفلسفة، من عوامل القوة الشعرية بل هو، عنده وعند بعض من سبقه، من عوامل إضعافها، أحيانا، مما يُفهم من قوله: (فقد صار التجويد في الشعر ليست علّتُه العلمَ ولو كان علّتُه العلمَ لكان ما يتعاطاه من العلماء أشعرَ ممّنْ ليس بعالم...إذ كان معلوماً أنّ شعرَ العلماء دون شعر الشعراء)[٢٠] ولا شك في أننا نعذر الرجل فلديه معاييره المُستَمدّة من مقوّمات طريقة العرب المتوارثة في صناعة الشعر[٢١] التي جعل الشعر هو ما ينطلق منها وتتحقق فيه شروطها، مُقصيا من لا يخضع لها عن دائرة الشعر، ولا أظن أنه استطاع إخفاء ذلك حتى عند حديثه عن حسن التأليف وبراعة اللفظ، فقد جعلهما من سمات شعر البحتري.[٢٢]

قال الآمدي رأيه هذا في زمن غدت الفلسفة فيه على كلّ لسان، كما أشرنا، على أنه أبدى استحسانه عددا مهما من ابتداءات قصائد أبي تمام خاصة، فقد وَصفَ بعضَها بأنه (بيت حسن حلو.)[٢٣] وآخر(ابتداء جيد غالب)[٢٤]وغيرها. وكانت معاني هذه الابتداءات تقليديّةٌ، كالوقوف على الطلل وذكر الديار والدعوة إلى بكائها وغيرها.

ويبدو أن المثقفين العرب المسلمين الذين عُنوا بالفلسفة والأدب، مُنفردَين أو متفاعلَين، تجاوزوا ما أفرزته آراء إفلاطون، في جمهوريته، في إبعاده الشعراء عنها أوّل الأمر، لغموضه، ولتناوله معانيَ فاسدة، ولتعاملهم مع المستبدّين وعدّهم كالآلهة[٢٥]، على أنه أعاد للشعر مكانته، ولاسيما الشعر الغنائي والملحمي والتعليمي لكونها أنواعاً شعرية تحاكي الحقيقة المثالية.[٢٦] على أنّ الفلاسفة الإسلاميين عُنوا بالشعر قضيّةً فلسفيّةً جريا على ما فعله أرسطو في كتابه الشهير: (فن الشعر) كما هو معروف.

فقد أدرك هؤلاء الفلاسفة وغيرهم أن الفكر الإنساني، بشتى ضروبه وأنواعه، يختار ما يلائمه، ويلائم صاحبه من أسلوب يُفضي إلى الإفصاح عن معانيه على نحو يكون فيه معبّرًا عنها بقوّة ووضوح، وكانت هناك دوافعُ وأسبابٌ تختفي وراء اختيار الفيلسوف أو غيره الأسلوبَ الأدبيَّ الملائمَ للتعبير عن فكرةٍ فلسفية ما، يمكننا من إيجازها في:

– الثقافة اللغوية والأدبيّة للفيلسوف التي ينبغي لها أنْ تتخلل البناء النفسي للفرد وتغدو جزءا من بنائه أو من شخصيته ولاسيما عندما يؤمن بها، لتكون (معرفته المُستفادة كالطبع الذي لا تكلُّفَ معه).[٢٧]

ـ نزعته الفنّية .

ـ الفكرة التي يريد قولها.

ـ عوامل ذاتية.

إن هذه عوامل متداخلة ومتساندة ظهرت في كتابات بعض الفلاسفة الذين اختاروا لأفكارهم شكلا أدبيّا رأوه مناسبا لها[٢٨]، ويتجلى هذا في تجربة الشيخ الرئيس أبي الحسن علي بن سينا(٤٢٨هـ)، في كتابته بعضَ أفكاره الفلسفية بالأسلوب الأدبي.

● الكتابة الفلسفيّة الأدبيّة عند ابن سينا:

إنّ ما أوجزناه سابقاً من عوامل تدفع الفيلسوف إلى عرض الفكرة الفلسفية أو التعبير عنها بالطريقة الأدبية تبدو جليّةً عند ابن سينا الذي انتج عدة نصوص فلسفية أدبية حكائية، وشعرية سنعرض لها.

لقد اختار ابن سينا، لبعض أفكاره وآرائه وموضوعاته الفلسفية، وسائلَ أدبيّة تعبّر عنها وتشخّصها وتمثّلها وتَبَين عنها، وكانت ثمّة أسبابٌ دفعت ابن سينا إلى عدم التعبير العلمي التقريري المباشر عنها، وهو الأسلوب الذي هيمن على أكثر النصوص الفلسفية له ولغيره من الفلاسفة.

وكان من أهمّ هذه العوامل ما تمتّع به ابن سينا من معرفة لغوية وأدبيّة واسعة وعميقة مكّنته من الهيمنة على اللغة وامتلاكه خزينا مناسبا من ألفاظها واصطناع أساليب تصويرية معبرة عن أفكاره، ولم يكن اهتمامه باللغة والأدب اهتماما عابرا، بل هو اهتمام مثمر يستند إلى معرفة منتجة، فقد عُرف عنه تأليفه عددًا من الكتب والرسائل اللغوية والأدبية، ذكر عددا منها تلميذه أبو عُبيد الجوزجاني (٤٥٨هـ) الذي حفظ السيرة الذاتية لشيخه ابن سينا التي أملاها عليه ابن سينا نفسه، ثمّ أتمّها هو بعد وفاة الشيخ،[٢٩] منها(كتاب لسان العرب) (مفقود)، و(كتاب الحروف في مخارج الحروف والصوت)، فضلا عن كتاب فنّ الشعر من موسوعة الشفاء(ط) وكتاب الحكمة العروضيّة في معاني الشعر(ط)، وغيرها، وهي كتب ورسائل أبانت عن معارفه اللغوية والأدبية وعمقها. فضلا عن أن لابن سينا ديوانا شعريّا منشوراً[٣٠]، وصل إلينا، ويضمّ قصائد شعريّة جيّدة، من أبرزها قصيدته العينية الشهيرة التي تحدّث بها، بأسلوب تصويريّ رمزيّ، عن نظرته

الإفلاطونيّة إلى النفس الإنسانيّة وهبوطها من عالمها (عالم المُثُل) إلى عالم الجسد مُرغَمةً، ومطلعُها[٣١]:

هبطت إليك من المحلّ الأرفعِ
ورقاءُ ذاتُ تعزّزٍ وتمنّعِ

فضلا عن بعض الأراجيز العلمية وغيرها.

وكان من دوافع ابن سينا إلى اختيار الأسلوب الأدبي عامّةً، والرمزيّ خاصّةً، تأثّره بفلاسفة يونان، من أهمّهم إفلاطون الذي تميّز بالتعبير عن بعض أفكاره بالسرد الأدبي القَصصيّ، فقد عُرف عن ابن سينا تأثّره بإفلاطون في منحاه الفلسفي.[٣٢]

ولعلّ من الدوافع الأخرى في اتخاذ ابن سينا الأدب الرمزي خاصّةً وسيلة للتعبير عن أفكاره تأثّره بالثقافة السائدة في بيئته الاجتماعية، وهي الثقافة المُستَمدّة من الفكر الإسماعيلي الذي عُرف عن أتباعه اعتمادُهم الرمزَ، أحياناً، وسيلةَ تعبيرٍ عما يعتقدون به، فقد كان أبوه وأخوه اسماعيليَيْن، حاولا ضمَّه إلى هذا المذهب، غير أنهما لم يُفلحا،[٣٣] فعلى الرغم من عدم اعتناق ابن سينا هذا المذهب لا نستبعد تأثره به على نحو غير مباشر من خلال ما كان يسمعه من أبيه وأخيه عنه وما تميّز به، ممّا هو نتاج المعايشة والمعرفة البيئيّة.

وكانت موضوعات رسائله ونصوصه القصصية، فضلا عن موضوع قصيدته العينية المُشار إليها سابقاً، ذات سمات خاصة قريبة من الطابع الميتافيزيقي للفلسفة، وهي موضوعات تدور حول قضايا الوجود والغيب وما وراء العالم المادي المحسوس، وهي تنأى عن التحديد المنطقي والتعبير العلمي الدقيق بل تُدرَك بالحدس وإثارة المشاعر وتحريك الخيال[٣٤]، ذلك أنها عبّرت عن المنحى الصوفي في فلسفة ابن سينا[٣٥]، أو لنقل هي موضوعات فلسفية ذات مسحة صوفية[٣٦] أو ممتزجة بالتصوّف[٣٧]، فالموضوعات هذه لا تُعرف بالحواس لكونها تتعلق بعالم الغيب وما وراء العالم المادي المحسوس، فبين الشعر والميتافيزيقا تساوق وقرابة، فرغم اختلافهما شكلا هما يقتربان كُنهاً وجوهراً ووظيفةً، فالميتافيزيقا بحث في المطلق، وهي تحاول الكشف عما هو مُحتجب ومستتر وراء مظاهر الوجود الحسية، والشعر وسيلة لإظهار ما هو مستتر فيما وراء العالم المادي.[٣٨] والشعر هنا معبر عن كلّ كلام ذي منحى فني أدبي يتّسم بالشعرية أي بقوّة الفنّ والتأثير، ولعل ما دفع ابن سينا لاعتماد هذا الأسلوب الأدبي في تناول هذه القضايا الفلسفية هو إيمانه بها الذي جعلها وحدةً من وحدات بناء شخصيته الذاتية والفلسفية.

ولا شك في أن ما انتجه ابن سينا من نصوص فلسفية قصصية خاصة كان مظهرا مهما لقدرته على إبداع صور ومشاهد وشخوص وحوار تدفقت من خياله ومن ملكته الفنية الأدبية التي يبدو أنه اكتسبها وتمتع بها، وكانت عاملا بارزا لاصطناعه الرمزَ وسيلةَ تصويرٍ وتعبير عن أفكاره التي اقتضت هذا الشكل الأدبي التصويري الرمزي، فلابن سينا قصديّةٌ واضحة في توظيفه الرموزَ على



سبيل تجسيم الفكرة أو تشخيصها وتمثيلها لتغدو عالما مُبتَكَرا جديدًا يبعث الشوق إلى ولوجه والاستمتاع بجوانبه الخيالية، على أن هذا الأمر عُدَّ وسيلة إخفاء اعتمدها ابن سينا لبعض أفكاره بما أحاطها به من رمز حاول إغماضها به، فقد عُرف عن ابن سينا، عند بعض من درس فكره الفلسفي، أن له نوعين من المصنفات والرسائل، الأول حمل أفكاره الصريحة الواضحة التي كان يقصد بها خطاب عامة الناس ممن يرغبون في قراءة فلسفته بوضوح، والآخر رسائل تضمّنت أفكارا لا يرغبُ في الإفصاح عنها لكلّ أحدٍ بل يُقبل إليها من هو قادرٌ على تأويل لغتها الرمزية، ولعلها كانت تمثل حقيقة فلسفته وآرائه(٣٩)، على أن اتخاذ الرمز أداةً تصويرية للفكر أغرى الناس إلى قراءة هذه النصوص والاجتهاد في فكّ رموزها.

وذهب بعض الباحثين إلى أن استعمال ابن سينا الرمز وتوظيفه له كان لأمرين: (الأول أن الرمز يستحثّ العقل على التفكير، والثاني هو أن خطورة الحكمة تستلزم أن نتلقّاها عن طريق الرمز)(٤٠)، ويتّضحُ أن ابن سينا كان راغبا في إشراك مُتلقِي رسائله وقُرّائها في محاولة فهم الأفكار التي تختزنُها رموزُها، فضلا عن ذلك فابن سينا كان يرى أنّ جلال الأفكار الحِكميّة والفلسفية يقتضي استعمال الرمز، فهو يرى (أن الحكماء والأنبياء يجب أن يكون كلامهم رمزا حتى لا يطّلع على مقاصدهم إلا من نثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته)(٤١)، ممّا أكّده ابن سينا نفسه بقوله: (وقيل إن المُشترَط على النبي أن يكون كلامه رمزا وألفاظه إيماءً ..وكذلك أجلّة فلاسفة اليونان وأنبياؤهم كانوا يستعملون في كتبهم المراميز والإشارات التي حشوا بها أفكارهم كفيثاغورس وسقراط وإفلاطون..)(٤٢).

وقد اختلفت الاجتهادات في اصطناع الرمز في نصوص معينة عند ابن سينا، فمع ما ذكرناه ذهب باحثٌ آخر إلى أنه ربما كان هدف ابن سينا من إيراد معانيه بالرمز هو لبلوغها الأفهام بيسر، وترسيخها بسهولة في الأذهان، ممّا يمكّنه من نشر آرائه بطريقة جديدة غير مألوفة.(٤٣). وذلك بتصوير الأفكار عالما حيّاً بشخوصه وما تقوم به من أفعال وما تتبادله من حوار.

ومهما قيل من آراء حاولت تفسير اصطناع ابن سينا الرمز التصويري أداةً في إخراج أفكاره، فهو قد أفلح في إنتاج نصوص رمزية مهمة، نعرض لها في الآتي.

● النصوص الرمزية لابن سينا:

أبدع ابن سينا عددا من النصوص الحكائية الرمزية التي وظّفها لبيان بعض أفكاره الفلسفية في النفس خاصةً، مما أشرنا إليه سابقا، أمّا هذه النصوص فهي: حي بن يقظان(٤٤) وقد شرحه ابن سينا نفسه وفكّ رموزه في نص آخر بالاسم نفسه(٤٥) والآخر هو: رسالة القدر(٤٦) الذي يُشبه في شخوصه وأحداثه حيَّ بن يقظان، بل يكاد يكون فصلا من فصوله، فقد ظهر فيه حيّ بن يقظان أيضا شخصيةً رئيسة فاعلة.

والنـص الرمزي الثالث هو: رســالة الطير[٤٧] ويُعـدّ هـذا النـصّ أكثـر نصوص ابن ســينا الرمزيــة نُضجــاً، ممــا ســنبينه في الصفحات اللاحقــة. وقد وردت هذه النصــوص بنصّها، غــير أن أثرًا رابعــا رمزيا لابن ســينا لم يصل إلينا بنصه، بل وصل مُلخَّصًا يُدعى: [سلامان وأبســال][٤٨] يبدو أعمق رمـزاً وأكثر حوادثَ وشــخوصاً غير أننا لم نتناولـه إنموذَجاً لهذا البحـث لكونــه وصــل ملخَّصاً وليــس بنصّه الأصلي.

وقد اختــار هذا البحث رســالة الطيرإنموذَجاً لبيان توظيف ابن سينا الرمزَ الحكائي تعبيرا عن مقولة الأدب الفلســفي التــي تجلّت في كل نصوصه الحكائية الرمزية لوصوله إلينا بنصّ كاتبه ابن ســينا، ولإيجازه ولظهور الســمات الفنية السردية واضحةً فيه.

- **رسالة الطير:**

تُعدّ هذه الحكاية التي أُطلق ابن سينا عليها (رســالة) مــن مظاهــر قدرته على اســتعمال الرمــز وتوظيفــه لبيان فكرة وجــد أن الإطار الحكائي الرمزي هـــو الملائم لها، وهي تقوم عــلى نظرية المُثل الإفلاطونية التي يبدو أنّ ابن سينا يعتقد بصوابها والتي يرى فيها إفلاطون أن النفس البشرية كانــت تعيش في عالم المُثل حتى هبوطِها إلى عالم الجَسد مُرغَمةً، على أنها تألف الجســد الذي رمز إليه بالشَّرَك، حتى إن حــان فراقها له جزعت لذلك وحزنت، وقد عبّر ابن ســينا عن هذه الفكــرة بقصيدته العينية الشــهيرة التــي أوردنــا مطلعها، وهــي فكرة غيبيّة تنتمي إلى ما وراء الطبيعة، مما كان أحد أسباب تشخيصها في حكاية رمزية تقرّب هذه الفكرة إلى الأذهان، على ما يبدو.

ورمز ابن سينا للنفس، في الحكاية والقصيدة، بالطير الــذي يبدو أنه الحمــام، فالورقاء هي الحمامة.[٤٩]

ولعــل لاختيار ابن ســينا الطير رمـزا للنفس الإنســانية دوافعَ أجملها أحــد الباحثين، منها مــا ورد في أحاديــث الرســول صلى اللــه عليه وسلم من إشارات إلى منزلة الحمام واتصافها باللطافــة، فضــلا عــن أنّ الغزالي(٥٠٥هـــ) روى لأبــي بكـر الصدّيق رضي اللــه عنه قولا جاء فيه: (هذه الأجســاد قفـص الطيور)[٥٠] فالطيور هي النفوس، وتأثره بإفلاطون الذي رمــز إلى النفس الإنســانيّة بطائر محبوس في قفص ويتوق إلى الخلاص من حبســه.[٥١] على هذا يبــدو رمز الطير إفلاطونيًّــا في أصله، مع مؤثرات إسلامية.

وقــد عمـد ابــن ســينا عــلى أن يكــون سرده أحداث هذه الحكاية بطريقة الترجمة الذاتية، مســتعملا لذلــك ضمــير المتكلّم، حتــى يظنّ القــارئ أنه بإزاء حدَث حصل حقّاً، فالســارد يبدو شــاهدا عليــه، بيد أنه يبــدأ حكايته هذه بتوجيه الخطاب لجماعة أطلق عليهم إخواني طالبــا منهم إصاخة الســمع إليــه ليذكر لهم طَرَفًا من أشجانه، قال: (هل لأحد من إخواني في أن يهَبَ من ســمعه قــدر ما أُلقي إليه طرفا من أشجاني، عســاه أن يتحمل عني بالشركة بعــض أعبائهــا..)[٥٢] ثم إنه، قبـل أن يشرع



في السرد الذاتي، سَرَدَ حدثا فحواه أنه أي السارد كان مع مجموعة طيور وقعت في شرك أُعدّ لها، وكان سرد الطير السارد هذا الحدث سردًا أوّليًّا يكون السارد فيه خارج الحدث، بقوله: (برزت طائفة تقتنص فنصبوا الحبال ورتبوا الشّرك وهيّأوا الأطعمة، وتواروا في الحشيش) ويستمر على السرد الأولي حتى يعدل عنه إلى السرد الذاتي بصيغة الجماعة؛ ذلك أن الحدث أصاب مجموعة من الطيور، كان هو أحدها، قال: (وأنا في سربة طير إذ لحظونا فصفّروا مستدعين، فأحسسنا بخصب وأصحاب ما تخالج في صدورنا ريبة ولا زعزعتنا عن قصدنا تهمة فابتدرنا إليهم مقبلين وسقطنا في خلال الحبائل أجمعين...) [٥٣] فثمة إغراء دفع الطيور إلى ولوج الشَّرَك.

إن ابن سينا هنا قد بعث شوقا في نفس القارئ لمعرفة ما سيؤول إليه الحدث الذي ملخّصه أنّ صيادين نصبوا للطيور شَرَكا وقعت فيه، مما أحزنها وأثار جزعها، وحاولت الخلاص منه دون فائدة، فطال بقاؤها فيه مما جعلها تألفه، على أن الطير السارد رأى مجموعة طيور خارج الشّرَك، تتدلّى حبالٌ من أرجلها، فطلب منها إخراجه مما هو فيه، فأخرجته، غير أن حبالا من الشرك بقيت عالقة في رجله كحال الطيور التي أخرجته، والتي كانت خارج الشرك، فطلب من الطيور تخليص رجله مما علق بها، فاعتذرت عن ذلك بأنها لو استطاعت لخلّصت أرجلها) وأنّى يُشفيك العليل)، على أن الطيور جميعا اتفقت على الرحيل إلى الملك الذي هو وحده من يستطيع تخليصها من بقايا الشرك، فشرعت في رحلة طويلة شاقة، لا بد من أن تصعد خلالها ثمانية شواهق، على أن الطيور عند الجبل السابع شعرت بتعب فحطّت للراحة، ثمّ أنها رأت في جوانب هذا الجبل طيورا ذات ألحان عذبة وألوان حسنة وصور ظريفة ومعاشرة طيبة، وقد عمدت هذه الطيور الجميلة إلى إرشاد الطيور ذات الحبال إلى مدينة وراء الجبل حيث الملك الأعظم، فرحلت إليها وقابلت الملك وشكت له حالها وطلبت منه فكّ الحبال عن أرجلها، فأجابهم بأن الحبال لا يفكّها إلا عاقدوها، فأبدى لهم المساعدة بإنفاذه رسولا معها يساعدها على التخلص من الحبال، وفي طريق العودة من هذه الرحلة أخذ الطير السارد يتغنّى بالملك وقوّته ولطفه وبهائه، حبّاً وتقرّباً.

- **الرموز:**

ضمّت رسالة الطير أو حكاية الطير مجموعة رموز اقتبس ابن سينا بعضها من إفلاطون ومن غيره، كما ذكرنا، ولعله ابتكر غيرها؛ فالطير رمز النفس الإنسانية التي هبطت مرغمة إلى الشرك، مما أشرنا إليه، أما الشرك فهو رمز الجسد البشري الذي أُقحمت فيه النفس والذي أَلِفتْه بعد عِشرة طويلة، حتى إن حان وفاة الجسد هذا أُكرهت النفس على فراقه؛ فالنفوس تجزع من موت الجسد كما هو معروف بعد أن ألِفتْه .

وكانت رحلة الطيور إلى الملك رمزا لطريق الخلاص الذي تحاول النفس الإنسانية



سلوكه للتخلص من تعلّقها بشهوات الجسد ورغبته فيها، ومن ميوله الدنيوية بالرياضة الروحية والعبادة الخاصة الصادقة لتصل إلى الملك الذي هو رمز للخالق تعالى الذي بيده كلّ شيء، وهو من يستطيع تخليص النفوس بما ذكرناه من تعلّق بالحياة الدنيا الذي رمز إليه بالحبال التي ما تزال عالقة بأرجلها، على أن الملك لم يلبّ طلب الطيور، مؤكدا لها أنه لا يستطيع فكَّ الحبال إلا عاقدوها، ولعل هذا يشير إلى ضرورة اتّباع سلوك يُفضي إلى تنقية النفس من أدرانها والقيام بالعبادات اللازمة المفروضة على العباد، كما قلنا، أي أن يقوم العبد مؤمنًا بواجبات العبادة كاملةً ويزهد في الدنيا وشهواتها ليزداد قربا من مبتغاه.

ويبدو أن الملك أراد مساعدة النفوس على الوصول إلى مبتغاها من خلاص، فأنفذ معها رسولا لعله النبي أو الرسول الذي يحمل رسالة السماء إلى عباد الله ليهديهم سواء السبيل، ويستضيؤوا برسالته، ويؤدوا واجباتهم مقتدين بهم، مما هو حال الرسل مع الأمم التي أُرسلوا إليها عبر التأريخ الانساني، إذ عادت الطيور من رحلتها وقد حصلت على ما يحقق لها ما تصبو إليه.

ويبدو أن الطيور الجميلة ذات الألوان والألحان العذبة رمز للملائكة التي هي أجسام نورانية مطيعة لخالقها متجردة لهذه الطاعة، ولعل الجبال السبعة هي السماوات السبع.

وقد أوّل دارسون آخرون رموز هذه الحكاية تأويلات أخرى لا تختلف كثيرا عما ذكرناه، من ذلك قول بعضهم إن الجبال الثمانية هي الأفلاك السيارة والثابتة، والملك الأعظم هو العقل الفعّال الذي هو عقل محض موجود في نفسه، لا يموت، والرسول الذي أرسله الملك مع الطيور هو مَلَك الموت.[٥٤]

إن اختلاف دارسي هذه الحكاية في تأويل رموزها دلالة على ثرائها الفنّي والدلالي وقبولها عدة قراءات مفضية إلى اختلاف التأويل.

وقد تجلت في هذه الحكاية العلاقة القوية بين الفلسفة والأدب التي أشرنا سابقا إلى أنها تندرج تحت عنوان علاقة المعنى بمبناه، أو المضمون بشكله، فالفلسفة تحوّلت إلى بنية نفسية اعتقادية شخصية لدى فيلسوف مؤمن بفلسفته، وذي نزوع فني وملكة أدبية ولغوية هو ابن سينا، حتى ظهرت في صيرورة فكرية فنية رمزية موحية مما حصل في هذه الحكاية التي هي نصٌّ أدبي فلسفي معبِّرٌ عن التقدم الفكري والفني الذي تحقّق في زمن النهوض الحضاري لأمتنا الشامخة في مجدها التليد الذي لا بد من أن يكون عمادا قويّا من أعمدة نهضتها المنشودة، وهذا أمر حاصل إن شاء الله ؛ فأمتنا أمة لن تموت ولن تمّحى معالُمها وخصائصُها مهما بُولغَ في استهدافها.

● **هوامش البحث ومصادره:**

(١) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ج٣/ص ١٣١.

(٢) ناصف، مصطفى، نظرية المعنى في النقد العربي، دار الأندلس، بيروت، ط٢، ١٩٨٠، ص٤٢- ٤٣.

(٣) ابن جعفر، قدامة، نقد الشعر، تحقيق: د.محمد عبد المنعم خفاجي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ٦٥.

(٤) المصدر نفسه، ص٦٦.

(٥) المصدر نفسه، ص٩٥- ١٣٩.

(٦) ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار الفكر، بيروت،ط٥، ١٩٨٤م، ص٥٥٣.

(٧) ابن قتيبة الدينوري، عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ)، عيون الأخبار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٩٦م، ج١/ ج٥/ص ١٢٥.

(٨) ضيف، د.شوقي، العصر الجاهلي، دار المعارف بمصر، القاهرة،ط١١، د.ت، ٩.

(٩) ضيف، العصر العباسي الأول،دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٦، ١٩٧٦م، ص١٠٩-١١٧، العصر العباسي الثاني، دار المعارف،ط٢، ١٩٧٥م، ص ١٣٨- ١٤٢.

(١٠) ضيف، عصر الدول والإمارات، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص٢٨٤.

(١١) الآمدي،أبو القاسم الحسن بن بشر، الموازنة بين شعر أبي تمّام والبُحتري، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف بمصر، القاهرة،ط٤، ١٩٩٢م، ج ١/ص ٢٧.

(١٢) ضيف، الفن ومذاهبه في الشعر العربي، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط١١،١٩٨٧م،ص ٢٣٩.

(١٣) ابن المعتز، عبدالله، طبقات الشعراء، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، دار المعارف بمصر، القاهرة، ط٤، ١٩٨١م، ص٢٨٦.

(١٤) الآمدي، السابق، ج١/ص ٤٢٤- ٤٢٥.

(١٥) ضيف، والفن ومذاهبه، سابق، ص ٢٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٠.

(١٧) سلوم، د.داود، مقالات في تاريخ النقد العربي، دار الرشيد للنشر، بغداد، ١٩٨١م، ص ١٧٠، ١٧٣.

(١٨) عمر، د.فائز طه، نقد الشعر لدى ابن المعتز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٩م، ص٩٩- ١٤٩.

(١٩) ابن المعتز، من فصول ابن المعتز ورسائله، جمع وتحقيق: د.يونس أحمد السامرائي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٢م، ص ٢٤٢.

(٢٠) الآمدي، مصدر سابق، ج١/ ص٢٥.

(٢١) المصدر نفسه، ج١/ ص٤٢٣.

(٢٢) المصدر نفسه، ج١/ ص٤٢٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ج١/ ص ٤٦٠.

(٢٤) المصدر نفسه، ج١/ ص٤٣٠، وينظر، المصدر نفسه، ج١/ ص٤٥١، ٤٥٦، ٤٦٠، ٤٦٣، وغيرها.

(٢٥) المطيري، عبدالله، افلاطون وجمهوريته، جريدة الشرق الأوسط، لندن، ٣رجب،١٤٣٥هـ/ ٣ مايو، ٢٠١٤م، ع ١٢٩٤٩.

(٢٦) علي، كرد، الميتافيزيقا والشعر بين إفلاطون وهيدغر، موقع مكتبة أنفاس(ألكتروني)، www.anfasse.org.4

(٢٧) ابن طباطبا، محمد أحمد، عيار الشعر، شرح وتعليق: عباس عبد الساتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م، ص٩.

(٢٨) عمر، د. فائز طه، أدبية النص الفلسفي في التراث العربي الإسلامي، دار تموز، دمشق، ٢٠١١م، ص ١٨- ٢٢.

(٢٩) آل ياسين، د، جعفر، فيلسوف عالم، دار الأندلس، بيروت، ص٣٠١- ٣٠٢.

(٣٠) ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، ديوان ابن سينا، تح حسين علي محفوظ، طهران، ١٩٥٧م، وط أخرى، تحقيق، عبد القادر وهنري، الجزائر، ١٩٦١م.
(٣١) ابن سينا، رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا في أسرار الحكمة المشرقية، تصحيح: ميكائيل بن يحيى المهرني، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٨٩م، ص٢٨-٤٢،خليف، د. فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النفس،دار الأحد، بيروت، ١٩٧٤م ١٢٩.
(٣٢) التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الإفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٨م، ص٣١٨.
(٣٣) شيخ الأرض، تيسير، ابن سينا، دار الشرق الجديد، بيروت، ١٩٦٣م، ص ٢٣.
(٣٤) حسين، محمد توفيق، مقدمة تحقيقه المقابسات لأبي حيان التوحيدي، مطبعة الإرشاد، بغداد،ص١٨.
(٣٥) عاصي، د.حسن، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، د.ت، ٦٦، البستاني، فؤاد أفرام، دائرة المعارف، بيروت، ١٩٦٠م، ج٢/ ص٢٢٦، المسعودي،محمد مهدي، ابن سينا،دار سراس للنشر، تونس، ١٩٨١م، ص١٦٨.
(٣٦) جامعة الدول العربية، الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي لذكرى ابن سينا في بغداد، مطبعة مصر،القاهرة،١٩٥٢م،ص٤٠.
(٣٧) ضيف، عصر الدول والإمارات،سابق، ٥٢٩.
(٣٨) كرد، مصدر سابق، ص٢- ٣.
(٣٩) خليف، مصدر سابق، ص٢٨، ٣٦، ٣٩، عاصي، مصدر سابق، ص٢٥.
(٤٠) المصدر نفسه، ص١٥٠.
(٤١) المصدر نفسه، ص١٥٠.
(٤٢) ابن سينا، إثبات النبوات، تحقيق وتقديم: ميشال مرمورة، دار النهار للنشر، بيروت،١٩٦٨م، ص٤٨.
(٤٣) المسعودي،مصدر سابق،ص١٦٨- ١٦٩.
(٤٤) ابن سينا، رسائل، مصدر سابق، ١/ ١، أمين، أحمد، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل، والسهروردي، مؤسسة الخانجي بمصر، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٤٢.
(٤٥) عاصي، مصدر سابق، ٣٢١.
(٤٦) ابن سينا، رسائل السابق، ج١/ ص٤.
(٤٧) المصدر نفسه، ج٢/ص ٤٢.
(٤٨) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، د.ت، ج٤/ ص٧٦٩- ٧٩٧، ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، القاهرة، ١٩٠٨م، ص١٧٤.
(٤٩) خليف، مصدر سابق، ص١٤٢.
(٥٠) الغزالي، أبو حامد، أيها الولد، تحقيق: علي محيي الدين علي القرداغي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط٤، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص١١٠.
(٥١) خليف، مصدرسابق، ص١٤٠ - ١٧٩، التكريتي، مصدر سابق، ص٤٤، ٤٥.
(٥٢) ابن سينا، رسائل، مصدر سابق، ص٤٢.
(٥٣) المصدر نفسه، ص٤٢- ٤٤.
(٥٤) القيسي، د.أحمد ناجي، عطار نامه، أو فريد الدين العطار وكتابه منطق الطير، مطبعة الإرشاد، بغداد، ص١٧، ١٩.

Literature and Philosophy in the Arabic Islamic Heritage

Ibn Sina's (the Letter of Bird as a Model)

By: prof. Faiz Taha Omar
College of Arts, Humanities, and Social Sciences / University of Sharjah

Abstract

In fact, the relation between literature and philosophy is not more than the relation between shape and content. Literature, in all its types, expresses the meaning in different affective styles containing all the humanistic subjects. Ibn Khaldoon describes literature as a science with no specific subject, i.e. it consists of all the subjects.
In addition to that, some of the conservative critics criticize Abi Tammam's express of philosophical and wise thoughts in his poetry calling him a philosopher, not a poet. At that time, philosophy become widespread and people express it in different methods as the literary symbolic one that is used by Ibn Sina, the philosopher, affected by different factors appeared in his philosophical symbolic relative text: The Letter of Bird which is displayed in this paper as a clear illustrative image of the relation between literature and philosophy in our creative heritage.



التصوف الإسلامي

في المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة

أ.د. حسن مجيد العبيدي(*)

● تمهيد:

المدرسة الفلسفية العراقية المعاصرة التي ظهرت مع قيام قسم الفلسفة في العراق عام ١٩٤٩م، أنبتت في داخلها مدرسة متميزة في دراسة التصوف وبخاصة الإسلامي منه، إذ ظهر فيها أعلام كبار كان لهم باع طويل في درس التصوف من حيث تاريخه وشخصياته ومناهجه وطرائقه وميتافيزيقاه، وتحقيق نصوصه وشرحها عند بعض كبار صوفية الإسلام. إذ تمثل هذه المدرسة شخصيات كبيرة، تمثل الجيل الأول في هذا الميدان، وهم: المرحوم الدكتور كامل مصطفى الشيبي (١٩٢٧-٢٠٠٦م)، والمرحوم الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح (١٩٣٣-٢٠٠٧)، والمرحوم الدكتور قاسم السامرائي، والمرحوم مدني صالح (ت٢٠٠٧)، والدكتور ناجي عباس التكريتي، والدكتور عبد القادر العاني، والدكتور علي حسين الجابري، وغيرهم ممن تخرج على أيديهم جيل من المتخصصين بالتصوف وفلسفته، ونظرية المعرفة الصوفية، والأدب الصوفي، وغير ذلك من موضوعات التصوف.

أما الجيل الثاني فهو الذي نبت من زرع الجيل الأول وأصبح باسقاً مثله، ويمثل هذا الجيل في الدرس الصوفي العراقي المعاصر، الدكتورة نظلة أحمد نائل الجبوري، والدكتور عبد القادر موسى المحمدي والمرحوم الدكتور ناجي حسين جودة (ت٢٠١٤)، والدكتور ياسين حسين، والدكتور جواد كاظم عبهول.

لذا سيتوجه البحث للكشف عن إسهام احدى الشخصيات الكبيرة في التصوف الإسلامي في المدرسة الصوفية العراقية المعاصرة.

---

* كلية الاداب/ الجامعة المستنصرية

وهـو المرحـوم عرفـان عبـد الحميـد فتاح فحسـب، لأن مـا قدمته هذه الشـخصية من نتاجـات تخص التصـوف تاريخـاً ومنهجاً، وطرائق، ونظريـة معرفة، وتحقيق نصوصه وموضوعات أخرى مهمة جداً.

● **الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح**

أولاً: السيرة العلمية والإنجاز الفكري:

ولد المفكر المتفلسـف عرفان بن عبد الحميد بن فتاح الكركولي في مدينة بنجوين من أعمال محافظـة كركـوك، العراق، عـام ١٣٥٦هـ الموافق للعام ١٩٣٣ م. درس في بداية حياته في مـدارس هـذه المدينـة حتى تخـرج فيها وحصل عـلى شـهادة الثانوية، قَفـل بعدها قادماً إلى بغداد عـام ١٩٥٥م، لينضم طالباً جامعياً في قسـم التاريخ كلية التربية جامعة بغداد، وليتخرج فيه، ليلتحق بعد ذلك ببعثة وزارة التربية عام ١٩٦١ملدراسـة الفلسفة في جامعة كيمبردج، تحت إشراف المسـتشرق الانجليـزي المعـروف جـون آرثـر آربـري (ت١٩٦٩م)، وليحصل على درجة الدكتوراه في الفلسـفة في هذه الجامعة عام ١٩٦٥م[١]، عن أطروحته الموسـومة (أثر الفكر الاعتزالي في فكر الشـيخ المفيد)، هـذه الأطروحة التي ما زالت حبيسـة اللغـة الإنجليزية ولم تنقل إلى العربية حتى يومنا هذا.

وبعـد حصوله على الدكتـوراه، عاد إلى بغداد ليعمـل في سـلك التدريـس في كليـة العلـوم الإسـلامية بجامعة بغـداد، وانتقـل منها إلى قسـم الفلسـفة في كلية الآداب، لأنـه بالأصل لم يكن من خريجي قسـم الفلسـفة بجامعة بغداد. كما وزامله أسـتاذنا المرحوم د. حسام الآلـوسي (ت٢٠١٣م) في رحلة العلم والمعرفة في قسم الفلسفة بجامعة الكويت وعادا سوية منها إلى بغداد عام ١٩٧٨م، ليصبح الدكتور عرفان عبـد الحميد فتاح بعد عودته رئيسـاً لقسم الفلسفة فيها حتى عام ١٩٨٦م.

ومـا بين تاريـخ حصوله على الدكتـوراه عام ١٩٦٥م، ومغادرتـه الحيـاة إلى جـوار ربـه في ١٧ محـرم ١٤٢٨هـــ الموافـق ٢٩ كانون الثانـي ٢٠٠٧م، عمـل الدكتـور عرفان عبد الحميد فتاح أستاذاً للفكر الفلسفي الإسلامي في جامعـة بغـداد، وجامعـة الكويـت، دولة الكويت، وجامعة آل البيت في المملكة الأردنية الهاشمية، وأستاذاً بقسـم كلية أصول الدين والأديـان المقارنـة بكليـة معـارف الوحـي والتراث في الجامعة الإسـلامية بماليزيا، التي توفاه الله فيها.

أطلقـت على رؤى عرفـان عبـد الحميد فتاح الفلسفية تسمية العقلانية الوسطية، باعتبار أن عقلانيته تقوم على اتساق المنقول والمعقول، العقل فيهـا مقيد بالنقل لتحقيق الموازنة بين الحكمـة والشريعـة[٢]. وهـذا ما سـنجده في بحثنا هذا، عندما يطبق هذه الرؤية العقلانية الوسـطية في تناوله لموضوع أصالة التصوف البغـدادي العراقي مقابـلاً لتصوف الأمصار الأخرى المغالية.

ثانياً: الانجاز العلمي:

ترك لنا عرفان عبد الحميد فتاح جملة أبحاث ودراسات وكتب في الفلسفة بعامة والتصوف بخاصة، بدأهـا منذ أن التحـق بالتدريس في جامعة بغداد، قسـم الفلسـفة وحتـى وفاته في ماليزيـا، وهي: كتاب «دراسـات في الفرق والعقائـد الإسـلامية»، ط١، ١٩٦٨م، ط٢، ١٩٧٧م. وكتـاب «المسـتشرقون والإسـلام»، بغداد (١٩٦٨م). وكتاب الفلسـفة الإسلامية دراسة ونقدا، بغداد ١٩٧٤م، عمان ١٩٨٤م. وبحث الإمام الغزالي دراسة في المنهج، المجمع العلمـي العراقـي، بغـداد ١٩٨١م. وبحـث المدرسـة العراقيـة (علـم الـكلام والفلسـفة والتصوف) الذي صدر ضمن كتاب العراق في موكب الحضارة، ج٣، بغداد ١٩٨٨م. وكتاب دراسـات في الفكر العربي الإسلامي (أبحاث في علم الكلام والتصوف والاسـتشراق)، عمان ١٩٩١م. وكتـاب اليهوديـة، عرض تاريخي،

والحركات الحديثة في اليهودية، عمان ١٩٩٧. وكتاب النصرانية، نشأتها التاريخية وأصول عقائدها، عمان ٢٠٠٠م. وأبحاث متنوعة في إسلامية المعرفة والعولمة والحضارة الإسلامية ومناهج علم الكلام، صدرت عن مجلات عدة منها مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد، ومجلة إسلامية المعرفة، بيروت، بدأت من عام ١٩٦٧م وحتى وفاته، وهي تحتاج منا نحن الباحثين من تلامذته جمعها وتحقيقها وتوفيرها بين يدي الدارسين والباحثين.

● **أما مؤلفاته وأبحاثه في التصوف فهي:**

التصوف صفاء ومشاهدة، بحث، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، ع١٥، ١٩٧١-١٩٧٢م. وكتاب نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، بيروت ١٩٧٤م. وبحث خصائص التجربة الصوفية، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد ١٩٧٥م. أعيد نشره في كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، عمان ١٩٩١م. وبحث نقد ابن خلدون للتصوف، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد. أعيد نشره في كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، عمان ١٩٩١م. وبحث التصوف بين الأصالة والتحريف، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد. أعيد نشره في كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، عمان ١٩٩٩م، وبحث معالم التصوف البغدادي وخصائصه، بحث، مجلة الرسالة الإسلامية، بغداد. أعيد نشره في كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، عمان ١٩٩١م، وبحث مدرسة العراق الصوفية، ضمن بحثه التفصيلي المدرسة العراقية (علم الكلام، الفلسفة، التصوف)، والصادر في كتاب العراق في موكب الحضارة، الجزء الثالث، بغداد ١٩٨٨م. وبحث في التصوف المقارن، ملاحظات منهجية، صدر في مجلة إسلامية المعرفة، السنة التاسعة العدد السادس والثلاثين، ربيع ٢٠٠٤م. وبحث مناجاة فكرية بين حجة الإسلام الغزالي وخادم القرآن الشيخ النورسي، مجلة النور للدراسات الحضارية والفكرية، العدد الثاني، تموز٢٠١٠ م، ويبدو ان هذا البحث قد صدر بعد وفاته.

ثالثاً: فلسفة التصوف عند عرفان عبد الحميد فتاح:

في هذه الفقرة سنتناول ما قدمه عرفان عبد الحميد فتاح من تصورات فلسفية معرفية وأحكام قيمية تخص التصوف الإسلامي، وعلى وفق الآتي:

المقصد الأول:- تعريف التصوف:

يضع عرفان عبد الحميد فتاح في كتابه الرئيسي «نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها»، فصلاً مطولاً يعرض فيه لتعريف التصوف، مفتتحاً القول بصعوبة وضع حد أو رسم للتصوف، عند كل من اشتغل بالتصوف أو كتب عنه سواء من قدماء الصوفية المسلمين أو من المحدثين من فلاسفة الغرب، مستنداً في ذلك على مرجعيات عربية إسلامية قديمة واستشراقية حديثة. فمن الكتب العربية القديمة التي اعتمدها عرفان عبد الحميد فتاح في حكمه هذا: كتاب الكلاباذي (ت٣٥٨هـ) التعرف لمذهب أهل التصوف، وكتب أبي حامد الغزالي (ت٥٠٥هـ) مثل إحياء علوم الدين والمنقذ من الضلال، والتي تعتمد في مرجعياته الصوفية كتاب «قوت القلوب في معاملة المحبوب» لأبي طالب المكي (ت٣٨٦هـ)، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد البغدادي وأبي بكر الشبلي وأبي يزيد البسطامي[٣]، فضلاً عن كتاب جلال الدين الرومي (ت٦٧٢هـ) مثنوي ومعنوي، وكتاب الشيخ أبو حفص عمر السهروردي (ت٦٣٢هـ) «عوارف المعارف»، وموقف ابن خلدون (ت٨٠٨هـ) تبعاً لمؤلفاته المقدمة «وشفاء السائل في تهذيب المسائل». أما الكتب والمصدر يات الاستشراقية التي اعتمدها في الحكم على صعوبة وضع تعريف للتصوف،

فكانت بشكل رئيسي كتابي المستشرق أرنولد نيكلسون «الصوفية في الإسلام»، ترجمة نور الدين شريبة، القاهرة ١٩٥١م، «وفي التصوف الإسلامي»، ترجمة أبو العلا عفيفي، القاهرة ١٩٤٧م، فضلاً عن كتاب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس، التجربة الدينية[٤].

ويؤكد عرفان عبد الحميد فتاح مرة أخرى هذا الحكم على صعوبة وضع تعريف جامع مانع للتصوف على حد قوله، وذلك في أبحاثه الموسومة، الأول تحت عنوان «خصائص التجربة الصوفية» والمنشور ضمن كتابه دراسات في الفكر العربي الإسلامي، بيروت ١٩٩١م، ص٢٩١ وما بعدها، والثاني نقد ابن خلدون للتصوف والمنشور ضمن كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، سالف الذكر، والثالث بحثه في التصوف المقارن، «ملاحظات منهجية»[٥].

إذ يرى عرفان عبد الحميد فتاح أن التصوف ظاهرة دينية تتسم بالعالمية، فلا تتقيد بحدود الزمان والمكان والأجناس واللغات والأديان، أو الدوائر الحضارية، فلا وطن لها ولا تاريخ ميلاد[٦]، فمع هذه السمة العالمية للظاهرة، فإنّ من الصعب إنْ لم يكن من المستحيل وضع تعريف جامع مانع للتصوف يتضمن كل مفرداته، كتجربة جوانية وجدانية وخبرة دينية، وهو ما استقرت عليه آراء الباحثين في الظاهرة على اختلاف أديانهم وتباين مناهجهم، ممن تناولوها بالدرس والتحليل، سواء من الصوفية أنفسهم أو ممن درسها من مؤرخة التصوف المقارن، فليس لتعريف مهما دق أن يكون ذا معنى شامل وواضح، ويتضمن جملة الخبِرات التي توصف عادةً بالوعي الصوفي، إنه شِبَه المفاهيم النفسية الأخرى التي لا تسمح بطبيعتها بالتعريف، وتستعصي عليه[٧].

بناءً على ذلك، سوف نعرض هنا لموقف عرفان عبد الحميد من صعوبة إيجاد تعريف للتصوف، جامع مانع، بعد أن نعرض لوجهة نظر ابن خلدون التي قدمها مسوغاً لحكمه هذا. يقول: أما العلامة ابن خلدون، فقد تعرض للتجربة الصوفية، وأشار إلى صعوبة وضع تعريف شامل للتصوف، وصرح أن محاولة الكثيرين للتعبير عن التصوف بلفظ جلي يعطي شرح معناه، لم يفسر قولاً من أقوالهم بذلك، وهو يرجع (أي ابن خلدون) هذه الصعوبة لعملين: الأول: إن تعريفات التصوف لم يقصد الصوفية بها تعريف التصوف تعريفاً علمياً شاملاً يستوعب كل صوره وجزئياته، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصة، في لحظة معينة محدودة، فهي تعبير عن مواجدهم وأحوالهم ومقاماتهم التي يتدرجون فيها. والثاني: إنَّ التطور السريع الذي اتسع فشمل كل مرافق الحياة الإسلامية نتيجة لاتساع الدولة الإسلامية، واشتمالها على بلاد ذات ثقافات دينية سابقة على الإسلام،....، تعرضت كلمة التصوف لهذا التطور فكانت تتسع فتكتسب بمرور الزمن معاني جديدة تبعدها شيئاً فشيئاً عن مدلولها الذي عرف بها يوم وجدت،....، وهكذا رأى ابن خلدون أن المعاني الجديدة التي طرأت على كلمة التصوف كلما امتدت بها الحياة كانت ذات أثر بعيد في تعدد تعاريف التصوف، كما أن هذه الكلمة وقد تعددت معانيها واتسعت لم يعدّ ينطبق عليها حدٌّ واحد[٨].

وهنا يقدم عرفان عبد الحميد فتاح عرضاً لجملة من التعريفات التي قدمت للتصوف، القصد منها الوصول إلى تعريف يقرب من معانيه ويوضح مبناه، ويحدد غايته. ومن هذه التعريفات للتصوف تعريفات ظهرت بعد القرن الثالث للهجرة التاسع للميلاد، تأخذ بالجانب الأخلاقي، إذ عنت هذه التعريفات بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك، وغلب عليها الطابع الأخلاقي، وهذا الاتجاه شاع عند كل من أبي حفص الحداد، بقوله:

التصوف تمـام الأدب، وأبي الحسـين النوري (ت٢٦٥هــ)، بقولـه: ليـس التصوف رسـماً ولا علمـاً، ولكنـه خلـق، وأبي بكـر الكلاباذي (ت٢٣٣هـ)، بقولـه: التصوف خلق، فمن زاد عليـك في الخلق، فقـد زاد عليـك في الصفاء[٩].
ولكـن هـذه التعريفـات للتصـوف في بعدها الأخلاقي، يرى فيهـا عرفان عبد الحميد فتاح، تعريفـات لا تعبر عن التصوف تعبـيراً دقيقاً، ودليلـه في هذا الحكـم، أن هـؤلاء الذين ذكروا هـذه التعاريـف الأخلاقية ذكروا هم أنفسـهم تعريفـات أخـرى، وذلـك أمر يدل عـلى الأقل دلالـة لا لبس فيها، أنهم لم يروا كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد التصوف وتعريفه[١٠].
وفي مقابـل ذلـك هناك من الصوفيـة من اتجه في تعريفـه للتصوف إلى التسـوية بين الصوفي والزاهـد في المفهـوم، فحينما يسـمع كثير من الناس كلمة الصوفي يفهـم منها معنى الزاهد، وليـس مـن شـك أن الصـوفي، لا يتعلـق قلبه بالدنيـا، وهو شـديد الرغبة عنهـا وعن ترفها وملذاتها، بيدَّ أن الزهد في الدنيا شيء والتصوف شيء آخر. فلا يلـزم من كون الصوفي زاهداً أن يكـون التصوف هو الزهد. وخير من يمثل هذا الموقـف في التفرقة بين الزهـد والتصوف، عمر السهروردي صاحب كتاب «عوارف المعارف»، إذ يقـول: التصـوف غـير الفقـر، والزهد غير الفقـر، والتصوف غير الزهد، فالتصوف اسـم جامـع لمعانـي الفقر ومعاني الزهـد مع مزيد أوصـاف وإضافـات لا يكـون الرجـل بدونها صوفيـاً، وإن كان زاهـداً وفقـيراً، ومثـل هذا الموقـف في التمييز بـين التصوف والزهد نجده عند القدمـاء من أمثال ابن الجـوزي في كتابه «تلبيس إبليس»، وابن خلدون في كتابه «شـفاء السـائل في تهذيـب المسـائل»، وعنـد المحدثين ولاسـيما المسـتشرقين كولدزيهـر في كتابـه «العقيـدة والشريعة في الإسـلام»، ونيكلسـون في كتابـه «في التصوف الإسـلامي»[١١]. أما ابن خلدون فقـد نظر للتصوف مـن وجهة النظر السُـنية الملتزمة، بقوله: هو حسن رعاية الأدب مـع الله في الأعمال الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده، ويعتقـد عرفان عبد الحميد فتاح أن هذا التعريـف للتصوف هو الذي يميز هذه الطريقة، ويعطي تفسـيرها على ما كانت عليه عنـد المتأخرين من السـلف، والصدر الأول من المتصوفة[١٢].
وهنـاك مـن الباحثين مـن خلط بـين الصوفي والعابد، فإذا سـمعوا شـخصاً كثـير العبادة، قالـوا عنه: إنه صوفي، ولا ريب أن الصوفي كثير العبـادة،...، ولكـن هذا التعريـف للتصوف لا يقبل به عرفان عبد الحميد فتاح، إذ يسـتند في التفرقـة بين العابد والزاهد والصوفي على كتاب الإشـارات والتنبيهـات للفيلسـوف ابن سـينا (ت ٤٢٨ه)، إذ يقـول هـذا الأخـير، مـا نصه: إنَّ المُعـرض عن متاع الدنيـا وطيباتها يخص باسـم الزاهد، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسـم العابد، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مسـتديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف.
والعـارف عند ابن سـينا هو الصوفي، وشـبيه بقول ابن سـينا ما ذهب إليه أبو العباس أحمد بن زروق، بقوله: من غلـب عليه طلب العبادة كان عابـداً، ومن غلب عليـه ترك الفضول كان زاهـداً، ومن غلـب عليه النظر للحق بإسـقاط الخلق كان عارفاً[١٣].
وهـذا الموقـف الأخـير مـن تعريـف التصوف أصبح ينظر إليه من خلال مناهج المعرفة عند الصوفية ومذاهبهم في الوجود. وهو ما نجده في أقوال بعضهم ممن نقل التصوف من مضمون العبـادة والزهد إلى أنظار فلسـفية ومذاهب في طبيعة الوجود والمعرفة[١٤].
وبعد أن اسـتعرض عرفان عبـد الحميد فتاح التعريفات المتعـددة للتصوف وربطها ببنيتها الأخلاقيـة والمعرفيـة والوجوديـة، نجده يأخذ بتعريف أبي بكر الكتاني (ت٣٢٢ه)، للتصوف ونصـه: التصوف صفـاء ومشـاهدة. إذ يعدُّهُ



تعريفاً شاملاً متكاملاً للتصوف، باعتباره مذهباً في المعرفة له وسيلته، وينتهي إلى غاية، أما الوسيلة فهي الصفاء، وأما الغاية فهي المشاهدة، فالوسيلة تؤدي إلى تصفية القلب، بقهر الشهوات ومغالبة الهوى،...، والغاية هي الوصول إلى معرفة الله تعالى بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤدي إلى الوصول إلى الله[١٥].

ولكن يبقى اختيار عرفان عبد الحميد فتاح للتعريف الأخير للتصوف، على وفق رأينا محط نظر، ومثاراً لإشكاليات عدّه، منها: إنّ اختياره أيضاً وقع تحت تأثير البعد الفلسفي الوجودي والمعرفي والنفسي السايكولوجي، مبتعداً عن البعد الخلقي والديني له، ولربما جاء ذلك من تخصصه في الفلسفة وتأليفه فيها، فضلاً عن عدم ممارسة التصوف تجربة روحية من قِبَله، على الرغم من أنه جاء من بيئة دينية محافظة كان للتصوف فيها حضورٌ بارزٌ.

المقصد الثاني:- اشتقاق مصطلح التصوف: يذهب عرفان عبد الحميد فتاح إلى القول إنّ اشتقاق مصطلح التصوف، اختلف فيه الباحثون والدارسون والمهتمون بشأن التصوف، ناهيك عن كبار رجالات التصوف، إذ يصرح في بحثه التصوف المقارن بالقول: أن الباحثين في تاريخ التصوف المقارن أرجعوا جذر المصطلح Mysticism في اللغات الأوربية إلى أنه مشتق من الكلمة اليونانية Muein، التي تفيد الصمت وكم الأفواه، وهي كلمة في أصلها اليوناني كانت وصفاً للمراسيم السرية الخاصة، والانخراط في صفوف الأديان الظلامية السرية، والتي كانت تفرض على المُنضّم إليها الالتزام بالسرية التامة والامتناع عن إفشاء أسرار الجماعة، ضناً بها على الأغيار، ومخافة من عداوة خصومهم لهم[١٦].

أما في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، فيقدم رؤى أخرى لاشتقاق هذا المصطلح، قائلاً: إنَّ اشتقاق لفظ الصوفي موضع خلاف بين العلماء قديماً وحاضراً،...، مما حمل هذا الخلاف العلماء قدماء ومحدثين على تقديم فرضيات متعددة، يمكن حصرها في ثلاثة أوجه. ولكن عرفان عبد الحميد فتاح قبل أن يجلب تلك الفرضيات يجلب نص أبي القاسم القشيري (ت٤٦٥هـ) الذي يقول: هذه التسمية (صوفي) غلبت على هذه الطائفة، فيقال رجل صوفي، وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف، وللجماعة متصوفة، وليس يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس ولا اشتقاق، والأظهر أنه كاللقب[١٧].

أما أوجه الاختلاف كما قلنا في اشتقاق مصطلح الصوفي، فهي على وفق رأيه، تقوم على ثلاثة فروض، فضلاً عن رابع، وهي:

الأول:- أن يكون الصوفي منسوباً إلى (صوفة)، وهو اسم رجل كان قد انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام، واسمه (الغوث بن مرّ)، فانتسب الصوفية إليه لمشابهتهم إياه في الانقطاع إلى الله، وهذا هو رأي ابن الجوزي (ت٥٩٨هـ) في تلبيس إبليس، والطبري في تاريخه، وزكي مبارك في كتابه التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، والزمخشري في أساس البلاغة، والفيروز آبادي في القاموس المحيط، وكامل مصطفى الشيبي (ت٢٠٠٧م) في بحثه رأي في اشتقاق كلمة صوفي، مجلة كلية الآداب،١٩٦٢م، في حين خالف هذا الرأي السراج والكلاباذي وأبو القاسم القشيري والسهروردي[١٨]، وعرفان عبد الحميد فتاح[١٩].

ويستند عرفان عبد الحميد فتاح في رفضه هذا الاشتقاق للفظة تصوف تبعاً لشخص اسمه صوفة، على رؤية تذهب إلى ربط مجمل الظاهرة بالبعد الاجتماعي والتاريخي، بعدِّ أن العربي في جاهليته كان قليل الاكتراث بالدين، ضعيف الاستجابة للمنبهات الروحية، وذلك أمر فرضته طبيعة الحياة الصحراوية

القاسية، التي لا تعين على نمو وازع ديني قوي عند أبنائها، فضلاً عن أن شواهد شعرية قوية من الشعر الجاهلي والتاريخ الجاهلي، تدل على أن الوثنيــة العربية قبيل الإســلام، كانت وثنية متفســخة متهرمة، لم تتمكن من الاستيلاء على مشــاعر العربــي ووجدانه وفكــره وعواطفه، ناهيــك عن أن لا عبرة بالأخبــار الضعيفة التي يراد بها على أن الكلمة لها وجود في عصر النبي محمد صلى الله عليه وســلم، أو قبل الإســلام، فإن متصوفة القرنين الثالث والرابع الهجريين اعتبروا أنفســهم الورثة الروحيــين للنبي، فلم يترددوا في اصطنــاع الأدلة التي تؤيد دعواهم، وربط تجاربهــم الروحية بالسُــنّة النبوية، أو بحياة العرب الروحية قبل الإسلام[٢٠].

والثانــي:- هذا الفرض يذهب إلى أن مصطلح صــوفي إنما يرجــع أصلــه إلى كلمة (ســوفيا) اليونانيــة، وهــذا الــرأي تبنــاه مــن القدمــاء أبــو الريحــان البيرونــي (ت٤٤٠هـ)، ومــن المســتشرقين جوزيف فان هامــر، ومن العرب المحدثين جورجي زيدان ومحمد لطفي جمعة. وملخــص رأي البيرونــي يفيــد إلى أن لفظــة (سوف) في اليونانية تعني الحكمة، وبها سمي الفيلســوف فيلاسوفيا، أي محب الحكمة، فلما ذهــب في الإســلام قــوم إلى قريب رأيهم ســموا باســمهم، ولم يعرف اللقب بعضهم، فنســبهم للتــوكل إلى الصفــة، وأنهــم أصحابها في عصر النبــي صلى الله عليه وســلم، فصُحِفَ بعد ذلك فصيَّر من صوف التيوس. أما المســتشرق جون فان هامــر فذهب إلى أن الصوفية ينســبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم الحكماء- العراة، وان الكلمتين العربيتين صوفي وصافي مشتقتان من نفــس الأصل الذي اشــتقت منــه الكلمتان اليونانيتان سوفوس وسافيس، وأيده فيما ذهب إليه من الباحثين العرب جورجي زيدان ومحمد لطفي جمعة[٢١]. ولكن عرفان عبد الحميد فتاح يعترض على هــذا الفرض، ويعدّهُ غير صحيح، لأن كلمــة ســوفيا التي تــدل عــلى الحكمة عند اليونان قُصِد بها ذلك المنهج الذي قوامه البحث النظــري المجرد في الوجود للوقوف على حقائقه وماهيته، مما لا يتصل بالسلوك العملي إلا قليلاً، وإن ظهرت نزعات فلسفية روحية لدى اليونان فإن فلسفتهم فيها تدعو إلى التطهر، الذي سبيله النظر العقلي والتأمل الفلســفي[٢٢]، في حين إن التصوف الإســلامي طريقة في السلوك قواعدها ورسومها ذات طابع عملي، مع ملاحظة أن كلمة فلســفة وفيلســوف يعدان لفظين دخيلين على العربية كما ذهــب إلى ذلك الفارابي، في حين لم ينص على أن كلمة صــوفي وتصوف دخيلة على العربية[٢٣].

الثالــث:- هذا الفرض يذهب فيــه أصحابه إلى أن لفظة التصوف اشــتقت مــن لبس الصوف، وهــو رأي تبنته مجموعة القدماء، وهم: السراج في اللمع، والكلاباذي في التعرف، والســهروردي في عوارف المعــارف، وابن الجوزي، وابن تيمية في رســائله، وابــن خلدون في كتابيــه المقدمة و شفاء الســائل، واليافعي في مرآة الجنان، فضلاً عن المختصين في الدراسات الصوفية ومعظمهم من المســتشرقين، وهم: فون كريمــر، ونولدكة في مقــال له نــشر عــام ١٨٩٤م، وكولدزيهر في العقيدة والشريعة، ونيكلسون في كتابه التصوف الإسلامي، وماســينون، وآربري. وفي هذا يقول السراج في اللمع: الصوفية عندي والله أعلم نسبوا إلى ظاهر اللباس، ولم ينسبوا إلى نوع من العلوم والأحــوال التــي هم بهــا متمرســون، لأن لبس الصــوف كان دأب الأنبياء والصديقين وشــعار المســاكين المتنسكين. ويميل عرفان عبد الحميد فتاح إلى هذا الفرض، على اعتبار أنه لقب وضع للدلالة على هذه الطائفة، وإلا لا يشهد للاسم في العربية قياس ولا اشــتقاق، ثــم تصرف الناس في ذلك اللقب بالاشــتقاق منه، فقيل: متصوف، وصوفي، والطريقة تصوف، والجماعة متصوفة وصوفيــة. ويضيــف إلى ذلك، أن لبــس الزهاد للصوف لم يكن تقليداً للرهبان، بل كان بمثابة إشارة إلى نزعتهم الروحية المنهجية، يعني أنهم



يرمزون بـه إلى الفناء ونذر النفس الإنسـانية قرباناً في سبيل رضى الله تعالى وحبه)[٢٤].
والرابـع:- هذا الفرض عـلى وفق عرفان عبد الحميد فتاح يذهب إلى أن المصادر الإسـلامية المختصـة قد أحصت وجوهاً أخرى لاشـتقاق كلمـة التصـوف، منهـا: وجـه ذهـب إلى أن التصوف مشـتق من صفاء القلـب، وهذا هو مـا صرح به بـشر الحافي (ت٢٢٧هــ)، وأبو سـعيد الخراز (ت ٢٦٨ه)، والجنيد البغدادي (ت٢٩٧ه)، وهـذا الأخير يقـول: التصوف أن يختصك اللـه بالصفاء، فمن اصطفى من كل ما سـوى الله فهو الصوفي. ولكن هذا الفرض كان مثـار اعـتراض مـن قبـل أبي القاسـم القشـيري بعـدِّه بعيداً عن مقتـضى اللغة، إذ النسبة إلى الصفاء: صفي.
كما أن نسـبة التصوف إلى الصُفّـة هو الآخر مثـار اعتراض مـن قبل ابـن خلـدون، الذي يصرح أن أهل الصُفة لم يكونوا مختصين على عهد رسـول الله صلى الله عليه وسلم بطريقة في العبادة، بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة والقيـام بوظائـف الشريعـة، وإن اختصـوا بملازمة المسجد للغربة والفقر[٢٥].
وممـا تقدم يظهر أن معرض الآراء التي قيلت في اشـتقاق مصطلح التصوف لم يكن قاطعاً لـدى الباحثـين، إذ وجدنا جمهـور من هؤلاء الباحثـين ناهيـك عـن المتصوفة أنفسـهم قد اختلفوا في اشـتقاق اللفـظ، وإن تبنى عرفان عبد الحميـد فتاح الفرض الثالث، إلا أن تبنيه هذا ليس محط اعتراف من قبل باحثين آخرين يخالفونه الرأي.

المقصـد الثالـث- خصائـص التجربـة الصوفية:

كَتَب ونَشَرَ عرفـان عبد الحميد فتاح أكثر من بحث عن خصائص التجربة الصوفية، الأول- تحت عنوان (خصائـص التجربة الصوفية)، مجلـة الرسـالة الإسـلامية، بغـداد ١٩٧٥. والثانـي- تحت عنـوان (التصـوف المقارن)، نـشره في مجلة إسـلامية المعرفـة، العدد ٣٦، لعـام ٢٠٠٤. والثالـث- (نقـد ابـن خلدون للتصـوف)، ضمن كتابه «دراسـات في الفكر العربي الإسلامي»، بين فيه سمات وخصائص هـذه التجربـة العميقـة في الفكـر والسـلوك الإنسـانيين، ويمكـن بيان رأيـه في خصائص هذه التجربة، بالنقاط الآتية:
أولاً: إنهـا تجربة ذاتيـة وجدانية خالصة،...، وهـي ثمـرة معرفـة مبـاشرة ممـا لا يمكن الإطلاع عليها، أي نقلهـا إلى الآخرين، في حين أمكـن تعريـف علـوم الفقهاء وحدهـا، لأنها علوم ورسـوم تنال بالتعلم والاكتساب، وعلم التصـوف ممـا لا يمكن حـده، لأنه إشـارات وبـواد وعطايا وهبات يغرفهـا أهلها من بحر العطايـا الـذي لا ينتهـي مـدده [٢٦]، أي أن التجربـة الصوفيـة تنـزع إلى الاحتجاز دون المشـاركة، ولا تسـتهوي إلا القلـة مـن أتباع الأديـان عموماً، وتنطوي بطبيعتها على نزوع باطني، فهي في جوهرها حالة نفسية وموقف وجداني[٢٧]، وفي هذا يقول أبو بكر الكلاباذي: مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق، بل تعلم بالمنازلات والمواجيد، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال، وحلّ تلك المقامات،[٢٨].
ثانيـاً :ـ التجربـة الصوفيـة ظاهـرة دينية تتسـم بالعالميـة، فلا تتقيد بحـدود الزمان والمـكان، والأجنـاس واللغـات والأديـان، أو الدوائـر الحضارية، فلا وطن لهـا ولا تاريخ ميـلاد، وهـذه السـمة (للتجربـة الصوفيـة) أدت إلى صعوبـة وضـع تعريـف جامع مانع للتصوف يتضمن كل مفرداته[٢٩].
ثالثاً:- التجربة الصوفية لا تتسـم بالنسـقية المنطقية، كما هو الحال في المذاهب الفلسـفية والكلاميـة والفقهية. أو حدهـا بالتعبير عنها في مفاهيـم دقيقة منضبطة، بعـدِّ أن اهتمام الصـوفي ينـصرف عـادة إلى ترجمـة فحوى ومضمـون التجربة التـي يكابدهـا، ومن ثم

فـإنَّ العبارات مهمـا دقت لا تنقـل المضمون الحقيقي للتجربة، لأن طرائق التعبير الجامدة عـن المطلق والمقدس تعكـس عدم الرضى عند صاحـب التجربـة الصوفيـة، فهـو يتخطـى ويتجـاوز مثل هـذه التعبـيرات وتمظهراتها المتعددة، لأن المقدس المطلق يقع خارج العالم ويجاور صور تمظهراته الخارجية المشخصة المتعينة والمباشرة.[٣٠].

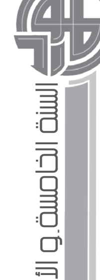
رابعـاً:- تمتـاز التجربـة بتجاوزها لمصدري المعرفة الإنسانية الحواس والعقل واستدلالاته، وبالتـالي فصاحـب التجربة الصوفيـة يعتقد أن الوسـائل البشرية المعتـادة في الخطاب غير قادرة على التعبير عن الحقيقة الإلهية، بعدِّ أن الحقيقـة الصوفية مما لا يمكن الإشـارة إليها بالعبارات، وحتى الإيماءات الرمزية الغامضة التي يتوسـل بها البيان الصوفي إلى مقصوده، لا تضيـف جديـداً إلى المقصـود، إنهـا خـبرة مخصوصة لا يفهمها إلا من يتذوقها بذاته، أو من صوفي قرين له كابد التجربة بنفسه، والذي له نوع تذوق للمتجاوز، الخفي المسـتور وراء الرمز[٣١]. أي أن المعرفة الذوقية للصوفية هي تجربـة روحية خالصة وسـامية، تجهد الذات الإنسـانية خـلال مراحلها الصاعـدة من أجل التأحـد، في صورة أخرى مـع الحقيقة الكلية، إما على مسـتوى الإرادة أو الشعور أو الوجود، على وفق تنـوع التجربة وتطورها وسـموها، وفي كل هـذه الحـالات فـإن التجربة تفترض وتتضمن تضاؤلاً مسـتمراً في الشـعور بالأنا، وتولـد ولادة معنوية سـامية مـن جديد، وفي الغاية والنهاية يصل العارف ويتحقق معرفة مصفـاة لا ريـب فيهـا ومعها، فتنكشـف له حقائق الأمور وتزول عنه الإشكاليات ويصبح مـا كان غامضاً ومبهماً من قبل، واضحاً وبيناً بذاته[٣٢].

خامسـاً:- تتسـم التجربـة الصوفية بسـمة مركزيـة هـي عـدم قـدرة صاحـب التجربة الصوفيـة نقـل مضامـين تجربتـه إلى الأغيار والآخريـن[٣٣]، ومرد عدم القـدرة هذه تتصل بوسائل التعبير والاتصال التي تستعمل اللغة العاديـة والخطـاب والفكـر، إذ أن التجربـة الصوفية لا تسـتوعبها اللغة العادية، فيضطر للتعبير عنها بلغة مخصوصة تتسم بالشعرية والتمثيـل والرمزيـة والمجاز، وتنطـوي عادة عـلى التناقـض، والرمز[٣٤] كمـا لا يخفى على الدارسين يستُر من المعاني قدر ما يُظْهر، فهو ظهور وخفاء معاً وفي آن واحد.

ويلاحظ ذلـك الدارس للتجربـة الصوفية من خارجها عندما تبلغ تلك التجربة ذروة عنفوانها أنها تتبدى في صيغة متناقضة وعبارات مبهمة غامضة،والتي اصطلح عليها بلفظة(الشطح)[٣٥]، وقـد لا تسـتوعب هذه الشـطحات المراد، فـلا يبقى أمام الصوفي إلا الركون إلى الصمت، بحيـث إذا أراد النطق بما وجد لم يقدر، وهذا هو الخرس، أو كلل اللسـان كما سـماه محي الدين بن عربي[٣٦].

وقد دافع ابن خلدون في كتابيه شـفاء السائل والمقدمة عن الشـطح وأصحابه، بل وبرر لهم أقوالهـم، إذ اعتبرهم أهل غيبـة عن الحواس، والـواردات تملكهـم حتـى ينطقـوا بمـا لا يقصدونه، وهذا هو الشـطح، وصاحب الغيبة غير مخاطـب، والمجبور معذور، فمن علم منه فضله واقتداؤه، حمل على القصد الجميل، من هذا ما وقع لأبي يزيد البسطامي وأمثاله، ومن لم يعرف فضله ولا أشتهر بمثلها وهو حاضر في حسـه، ولـم تملكه الحال، أي حـال الفناء، فمؤاخذ، وبهـذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج، لأنه تكلم في حضوره، وهو مالك حاله[٣٧].

وهنـا يقدم عرفـان عبد الحميد فتـاح دفوعه المنهجيـة بنجـاح يسـتحق الإشـادة والتنويه عـن السـبق التاريخـي للفظ الخـرس الذي نحتـه ابن عربـي، على من جاء مـن بعده من الفلاسـفة وعلمـاء النفس المعنيين بدراسـة الظاهـرة الصوفيـة، مـن أمثـال الفيلسـوف



الأمريكي وليم جيمس (ت١٩١٠م) في كتابه «التجربة الدينية»، والتي سماها بالاستعصاء على التعبير، وفتجنشتين (ت١٩٥١) في كتابه المقالات، والتي سماها ثمرة للتجربة الصوفية لا يمكن التعبير عنها[٣٨].

سادساً:- وتتسم التجربة الصوفية كونها ليست تجربة متشكلة وهوية ثابتة قارّة، بل هي تجربة نامية ومتطورة تبعاً لسلم المعراج الروحي الذي يكابده الصوفي. وهنا يجلب عرفان عبد الحميد وجهة نظر الغزالي التي تقول: وهؤلاء (الصوفية) أقوالهم تعرب عن أحوالهم، فلذلك تختلف أجوبتهم ولا تتفق، لأنهم لا يتكلمون إلا عن حالتهم الراهنة الغالبة عليهم[٣٩].

سابعاً:- إنَّ التجربة الصوفية تتجسد في أنماط متنوعة وصيغ متباينة، وتتخذ صوراً وتعبر عن نفسها في طرائق متعددة. ذلك أن المتصوف يحاول عادة وفي الغالب من الأحيان صياغة تجربته على وفق الدائرة الحضارية والثقافية ومحددات الإطار العقدي العام للدين الذي ينتمي إليه ويؤمن بأصوله الإيمانية، فيجتهد من أجل ربط تجربته الروحية بها، أي تفسير محتويات الخبرة على وفق تعاليمها، طلباً للشرعية الدينية والثقافية لمشروعه الذاتي وتجربته الفردية التي هي من قبيل الوجدانيات[٤٠]. ولكن هذه المزية الأخيرة للتجربة الصوفية جعلتها ساحة مشاعة ومفتوحة للفوضى الأخلاقية ما لم تلتزم بأدبي العقل والدين معاً، وهو ما قرره وأكده الغزالي في كل كتبه ورسائله، أن حدد للوعي الصوفي إطاره الشرعي الموزون بالدين والعقل الذي هو كما أفاد ميزان الله في الأرض[٤١].

ثامناً:- تمتاز التجربة الصوفية أيضاً في أنها تتمثل في حالة نفسية معينة ومخصوصة، فيها إلجاء وقسر للتحول من حياة تقليدية معهودة إلى أخرى جديدة غريبة عنها، إذ اصطلح الصوفية على هذه الحالة بالتوبة (Conversion)، وعرفوها: حالة تأزم حادة تصيب الإنسان، تكون مصحوبة بعدم الراحة، وذهاب الثقة بالمعقولات والمحسوسات، واضطراب مزعج في النفس تفقد معه اليقين والطمأنينة، وهذه الداعية الملجئة للتحول والانتقال قد تتخذ صورة نقلة سريعة ومفاجئة وعنيفة، أو تجيء في صورة انتقال تدريجي ومتراكم لا يكاد يُدرك أو يكون مَحسُوساً، ومهما كانت الحالة، فإنّ هذه الداعية المحفزة للتحول في النفس تتخذ عند الصوفية صيغة النداء والهاتف الغيبي، أو الصوت الخفي الذي يأتي من عالم الغيب يبشر بحياة جديدة في السلوك وفي غاية الحياة نفسها)[٤٢].

وبعد أن أحصينا خصائص التجربة الصوفية كما درسها عرفان عبد الحميد فتاح، وحددناها بثماني خصائص، نجده قد عاد مرة أخرى للحديث عن هذه الخصائص في بحثه التصوف المقارن، استناداً على كتاب تنوعات الخبرة الدينية للفيلسوف البراغماتي الأمريكي وليم جيمس، حيث حدد هذا الأخير هذه الخصائص بأربع خصائص مشتركة لكل التجارب الصوفية في العالم، وأضاف إليها خامسة في كتابه «الفلسفة البراغماتية»، ونظراً لأهمية ما قدمه وليم جيمس في حديثه عن خصائص التجربة الصوفية، سوف نوردها هنا لأهميتها وكما حددها عرفان عبد الحميد فتاح بعنوانات رئيسية، هي:

١. الاستعصاء على التعبير.

٢. النسقية الفكرية:

أي اتفاق معظم متصوفة العالم على اختلاف أديانهم ومشاربهم وأوطانهم على جوهر التجربة الصوفية. ويعدونها المعرفة التي تنتجها هذه التجربة، معرفة يقينية حقاً، ولا يعتدون بالمعرفتين الحسية والعقلية.

٣. اللحظة والتلقائية: ويراد بها الغياب اللحظي المؤقت للوعي والإدراك، بالذات والاعتبار، في مقام الشهود عند صوفية

الإسلام، أو الفناء عن السوى كما عبر عنه ابن تيمية، وعن كل ما يدرك بالحس، وعن كل ما يخطر في العقل، بل عن كل فعل وشعور، وذلك بالاستغراق بالكلية في المنطق، أو كما عبر عنه صوفية الإسلام بحصر القلب في الله تعالى وتركيز التأمل في صفاته.

٤. السلبية التامة: ويقصد بها أن السالك للطريق الصوفي من حيث أنه معراج روحي صاعد، ورغم ما يبذله من جهد ومعاناة أثناء سيره المحفوف بالعقبات للارتقاء من مقام إلى الذي يعلوه طلباً للتحقق بالمعرفة اليقينية الحقة، فهذه المعرفة معرفة متلقاة في صورة وهب إلهي ومنحة ربانية، وليس للصوفي إلا أن يتحضر ذاته ويتهيأ لاستقبال الأنوار الإلهية في صورة إلهام وكشف لدني، والانتقال من عالم الظلمات والجهل والرغبات والشهوات والإرادات إلى عالم النور الساطع والمعرفة الحقة التي لا تحتاج إلى دليل من خارجها.

٥ـ التأحد بين الذات والموضوع: هذه الخاصية على وفق عرفان عبد الحميد فتاح، بالرجوع إلى كتاب وليم جيمس «الفلسفة البراغماتية»، تعدُّ من أخص أوصاف التجربة الصوفية، وفي مختلف التجارب الصوفية العالمية، بل إنّ التصوف في جوهره ودلالته الأولى والدقيقة، لا يعني إلا الاتحاد مع الخالق تعالى عند صوفية الأديان السماوية، أو مع النفس الكلية الكونية في غيرها، وهو ما صرح به الفيلسوف أفلوطين، والقبالة اليهودية(٤٣).

إنَّ الخصائص للتجربة الصوفية، التي عرض لها عرفان عبد الحميد فتاح، تواجه على وفق رأيه أكثر من اعتراض من قبل الباحثين المختصين بتاريخ التصوف ومدارسه، إذ نجد على وفق قوله: طائفة من الباحثين تعتقد إن التجربة الصوفية بهذه الخصائص متماثلة في جميع الأديان، في حين نجد طائفة أخرى تعتقد خلاف هذا الرأي، إذ أكدت أن لكل دين تصوفه الخاص به الصادر عن تعاليمه ومحدداته، وهذا رأي تبناه مختصون بالتصوف ينتمون للديانة اليهودية على وجه الخصوص، منهم زيهنر وجيروشوم شخوليم.

في حين يصرح هو حول هذين الموقفين من خصائص التجربة الصوفية، بالقول: إن كلا المنهجين يكملان بعضهما البعض، دونما تضاد بينهما، فينصرف الباحث عندئذ إلى رصد العوامل المعقدة المتضافرة، الذاتية لنشأة الظاهرة في كل دين، ثم يحاول التماس وجوه الشبه والمماثلة بين التجارب الصوفية في الأديان، من غير وقوع تحت التأثيرات الظاهرية للمنهج الشكلي الذي همه التماس الأشباه والنظائر، وردّ اللاحق إلى السابق بوحي سابق من نظرية التأثير الأجنبي الذي يُغفل ويسقط من الاعتبار فعل العوامل الذاتية في «نشأة الظاهرة وتطور مبانيها»(٤٤).

المقصد الرابع- التأويل الصوفي:

لا يضع عرفان عبد الحميد فتاح في كتابه نشأة الفلسفة الصوفية، أي تحديد لمعنى التأويل عند المتصوفة، بل يصدر حكماً مفاده بأهمية وضرورة التأويل في هذا الميدان، مستنداً في ذلك على رأي الشيخ عمر السهروردي (٦٣٢هـ/١١٤٥م) صاحب كتاب «عوارف المعارف»، الذي عدّ التأويل وسيلة حاولوا بها الجمع والتوفيق بين نصوص الشرع المنزل والأنظار الفلسفية التي استمدوها من دوائر الفكر الأجنبي. ذلك أن التفسير المألوف المعتمد على المأثور مما لا يتسع المجال فيه كما يقول السهروردي: إلا القول المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده، أما التأويل فتمتد العقول فيه بالباع الطويل(٤٥).

ولكن، من جهة أخرى يذهب عرفان عبد الحميد فتاح بعيداً في توجيه النقد للمتصوفة ولاسيما المغالين منهم في التأويل، وبالأخص الذين أفادوا من النتاج الفلسفي اليوناني دون غيرهم من المتصوفة الذين سلكوا المنهج العقلاني المعتدل كما يسميهم هو والذين سنشير لهم لاحقاً.

استطاع غلاة المتصوفة برأي عرفان عبد الحميد فتاح أن يوجهوا النصوص الشرعية الى معان غير تلك التي يدل عليها ظاهرها[٤٦]،...، يقول: اعتمد غلاة الصوفية في هذا الخصوص على الفكر الأجنبي المتمثل في النظرة الأفلاطونية ومذهب الغنوصيين[٤٧]، فكما أن رجال الأفلاطونية لم يروا في الألفاظ إلا ظلالاً شاحبة للحقيقة المجردة وقالوا: ان المعرفة الحقة اليقينية لا تدرك إلا بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية في درجات الكشف العليا حين تتضح خلالها للمتأمل الحقائق على ما هي عليه. كذلك اعتمد فلاسفة الصوفية هذه الدعوة وزعموا: ان الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول الى حقائق الأمور، وأن العلم الظاهر يدخله الظن والشك، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك، وهكذا أحلوا علم القلوب المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء[٤٨].

ويستمر عرفان عبد الحميد فتاح بتوجيه نقده لغلاة الصوفية، من خلال الحديث عن أثر الغنوصية في دعواها ان المعرفة الحقة طريقها التأمل الباطني والمجاهدة النفسية والتطهر الروحي، فتلاقى الغلاة مع مذاهب الغنوص في معارضتهم لنوعي المعرفة العقلية والدينية وهذه الأخيرة سبيل ثبوتها احترام النصوص الشرعية والابتعاد عن استعمال الرخص والتأويلات التعسفية فيها[٤٩].

إن موقف عرفان عبد الحميد فتاح هذا يفهم منه أنه لا يحبذ التأويل الذي مارسه غلاة المتصوفة الذين أخرجوا النص الديني من مجاله الذي ورد فيه في القرآن الكريم الى مجال آخر غارق في الرمزية الإشارية، على وفق معطيات أسهم فيها بشكل مباشر فكر فلسفي يوناني يُطلق عليه فكر أجنبي، متمثلٌ بالفيثاغورية والأفلاطونية، وفكر إسلامي فرقي لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء، متمثلٌ بغلاة الشيعة من أمثال المعمرية والخطابية والجناحية والمغيرية والعجلية، ممن اتخذوا من التأويل وسيلة لهدم الدين ودك معاقله وجعلوه طريقاً ينتهي بهم إلى إسقاط التكاليف واستحلال الحرمات وادعاء النبوة والإلوهية...، وفكر ديني متمثلٌ باليهودية والمسيحية والمجوسية، كل ذلك صهر من قبل هؤلاء الغلاة المتصوفة في مزيج ديني فلسفي عجيب لا تكاد تتعرف فيه على مصادر الفكر الأصلية إلا بعناء وجهد[٥٠].

ويعتقد عرفان عبد الحميد فتاح جازماً أن التأويل بلغت قمة المغالاة فيه ومنتهاها عند الإسماعيلية وجماعة إخوان الصفا والحلاجية وغيرها من الفرق التي ربطت التأويل الإشاري بألوان العلوم المستترة الغامضة من كيمياء وسحر وشعوذة واشتغال بالحروف والأعداد[٥١]. كما ويضع مع هؤلاء الغلاة جلال الدين الرومي (٦٧٢هـ/١٢٧٣م) في كتابه «المثنوي»، ومحي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) الذي يذهب بالتأويل الى نهاية خطيرة تكاد ان تحول القرآن إلى قرآن جديد[٥٢].

وبرؤية لا تخلوا من اعتماد المنهج العقلاني الوسطي في الحكم على هذا النوع من الغلو في التأويل، يرى عرفان عبد الحميد فتاح ان هذا التأويل المغالي قد واجه نوعاً من الازدراء والتنديد من قبل الفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين. فضلاً عن متصوفة يطلق عليهم اصطلاحاً صوفية أهل السنة، منهم: السري سقطي، والجنيد البغدادي (ت٢٩٧هـ/٩٠٩م)، والسراج الطوسي، والكلاباذي، وأبو القاسم القشيري (ت٤٦٧هـ/ ١٠٧٤م)، وأبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م)، والهجويري (ت٤٦٥هـ/١٠٦٠م) صاحب كتاب كشف المحجوب. إذ رسم هؤلاء المتصوفة للتأويل على وفق رأيه قانوناً ينظمه، إذ أوجبوا الامتناع عن التأويل من غير برهان عقلي قاطع يستدعي

الصيرورة إليه، وتشددوا في منع تغيير الظواهر من غير ضرورة داعية، واشترطوا ألا ينتهي التأويل إلى هدم ركن ثابت في الدين.

● **الخاتمة:**

مما تقدم، يظهر بجلاء مدى الجهد العلمي الكبير الذي بذله عرفان عبد الحميد فتاح (٥٣) في إرساء معالم مدرسة فلسفية عراقية في التصوف الإسلامي، تعتمد المنهجية العلمية الدقيقة من حيث عرض المادة العلمية وتتبنى المنهج التاريخي من جهة والمنهج التأويلي والتحليلي من جهة أخرى لإثبات أصالة التصوف الإسلامي بعامة والعراقي البغدادي بخاصة. بالرجوع إلى أمهات المصادر المعتمدة في هذا الجانب، ناهيك عن اتفاقه مع آراء الباحثين في التصوف سواء من المستشرقين أم العرب الذين كان لهم السهم الوافر في البحث عن التصوف منهجاً وطريقة ومعرفة ورجالاً. أو المخالفة لهم فيما توصلوا إليه من نتائج، لربما تكذبها بعض النصوص الصوفية الإسلامية، وهذا هو ديدن الباحث العلمي الذي لا تأخذه في الحق لومة لائم.

فضلاً عن ذلك، كان الهدف والغاية مما قام به عرفان عبد الحميد فتاح في درس التصوف الإسلامي، هو تقديم صورة عقلانية وسطية، بعيدة عن كل النزعات المنحرفة والغلو والتأويل الذي لا يتطابق مع أصول اللغة العربية ونحوها وصرفها وبيانها، بل وتقديم صورة عن هذا التصوف بما يتطابق مع الشريعة الإسلامية المتمثلة بكتاب الله وسنة نبيه وما جاءت به أقوال الصحابة والتابعين.

إذ قد نجح عرفان عبد الحميد فتاح على وفق ما أرى في تقديم صورة إيجابية عن هذا التصوف، مقبولة لدى معارضيه من الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة العقلانيين الذين ينظرون للتصوف على أنه طريق منحرف عن الشريعة وأحكامها وسننها.

عليه، فهذه دعوة مني للباحثين العراقيين المتفلسفين من الشباب، أن يجهدوا أنفسهم في البحث والدرس لكشف ملامح المدرسة العراقية الفلسفية المعاصرة، وما أدته من دور في إرساء المعرفة العلمية الحقة في مجال تخصصها، والمتمثلة بشخصيات فلسفية رفدت المكتبة العراقية والعربية والعالمية بدراسات ورؤى وتصورات وأحكام قيمة، منهم على سبيل المثال حسام محي الدين الآلوسي، وعرفان عبد الحميد فتاح، وكامل مصطفى الشيبي، وجعفر آل ياسين، وياسين خليل، ومدني صالح، وناجي عباس التكريتي، وكريم متى، وعبد الستار الراوي، وعلي حسين الجابري، ومحمد رمضان عبدالله، ومحمد جلوب فرحان، ونظلة احمد نائل الجبوري، وفضيلة عباس مطلك، وآخرون ممن لا يسع المجال لذكرهم. إذ تتميز هذه المدرسة العراقية الفلسفية، بالإنتاج النوعي للمعرفة الفلسفية دون الكمي، فعلى الرغم من قلة ما كتبت في مجال الفلسفة وفروعها المتعددة، إلا أنها بقيت محط احترام وتبجيل وتقدير من قبل الباحثين المتفلسفين العرب وسواهم من العالمين الإسلامي والغربي، وعلى الرغم من أن هذه المدرسة عانت من قلة تسليط الضوء على نتاجها المعرفي إعلامياً، إلا أنها بقيت محتفظة بهويتها المعرفية التي تعبر عن سمات الشخصية العراقية الفلسفية، التي ما زال البحث العلمي فيها بِكراً.

إنها دعوى عسى أن تجد لها من يأخذ بها ويشمر عن ساعد الجد، ليجد في ما كتب في هذه المدرسة من نتاج، أنه منجم معرفي كبير، يستحق الكشف عنه البحث والدرس فيه.

● **الهوامش :**

(١) ينظر، د. علي حسين الجابري، بغداد بين متصوفة الأمس وفلاسفة اليوم، مدخل أولي لمشروع حضاري، ط١، بغداد، ٢٠١٢، ج١، ص٥٥٢.

(٢)ينظر، د. عبد الستار الراوي، خارطة الفكر الفلسفي

العراقي المعاصر، تأملات أولى، ضمن كتاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر، اتجاهات ومذاهب ومناهج وشخصيات، بيت الحكمة، بغداد، ١٩٩٩، ص٣٠.
(٣) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١١٥. ويقارن، بحثه نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣٠٦.
(٤) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١١٥-١١٩.
(٥)نشر هذا البحث في مجلة إسلامية المعرفة، تصدر عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت. السنة ٩، العدد ٣٦. ربيع ٢٠٠٤.
(٦) ينظر، بحثه في أعلاه، ع٣٦، ص١٣. والمصدر الذي استقى منه هذا الحكم، هو كتاب الفيلسوف الأمريكي وليم جيمس، «اختلاف التجربة الدينية»، نيويورك ١٩٧٨، ص٣٧. كذلك، ينظر، بحثه «التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف»، ضمن كتابه، «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، مصدر سبق ذكره، ص٣١٣ وما بعدها، وفي هذا البحث يعتمد أيضاً في حكمه هذا كتاب الفيلسوف الفرنسي هنري بيرغسون، «منبعا الأخلاق والدين»، ترجمة سامي الدروبي، ص٢٣٥، وكذلك على بحث «التصوف» للمستشرق الفرنسي لويس ماسينون، والمنشور في دائرة المعارف الإسلامية، تحت مادة تصوف. كذلك، يتكرر هذا الحكم في بحثه معالم التصوف البغدادي وخصائصه، ضمن كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، ص٣٢٥، وما بعدها.
(٧) المصدر السابق، ص١٣، ومصدره في هذا الحكم، كتاب مرسيا اليادة، موسوعة الدين، ١٩٨٧، ج٢، ص٣٠٥-٣١١.
(٨) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١١٥، ص١١٦-١٢٠. كذلك، ينظر، بحثه نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتابه «دراسات في الفكر العربي الإسلامي»، مصدر سبق ذكره، ص٣٠٨ وما بعدها.
(٩) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، ص١١٩-١٢٠.
(١٠) المصدر السابق، ص١٢٠.
(١١) المصدر السابق، ص١٢١.
(١٢) المصدر السابق، ص١٢٢.
(١٣) المصدر السابق، ص١٢٢-١٢٣.
(١٤) المصدر السابق، ص١٢٣.
(١٥) المصدر السابق، ص١٢٤.
(١٦) ينظر، بحث التصوف المقارن، ضمن مجلة إسلامية المعرفة، مصدر سبق ذكره، ص٢١-٢٢.
(١٧) ينظر، نشأة الفلسفة الصوفية، ص١٠٣.
(١٨) المصدر السابق، ص١٠٣-١٠٥، ومرجعه في مخالفة رأي اشتقاق مصطلح صوفي عند الكلاباذي والسهروردي، بحث كامل الشيبي.
(١٩) المصدر السابق، ص١٠٥.
(٢٠) المصدر السابق، ص١٠٦-١٠٧
(٢١) المصدر السابق، ص١٠٧-١٠٨.
(٢٢) المصدر السابق، ص١٠٩، ويقارن، بحثه، خصائص التجربة الصوفية، مجلة إسلامية المعرفة، مرجع سبق ذكره، ص٢٢.
(٢٣) المصدر السابق، ص١٠٩.
(٢٤) المصدر السابق، ص١١٠-١١٢.
(٢٥) المصدر السابق، ص١١٣-١١٤.
(٢٦) ينظر، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مصدر سابق، ص٢٩٤.
(٢٧) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٣-١٤.
(٢٨) ينظر، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص٢٩٤. كذلك، الكتاب نفسه، ص٣٢٥، تحت عنوان معالم التصوف البغدادي وخصائصه.
(٢٩) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٣، ويقارن، بحث التصوف الإسلامي بين الأصالة والتحريف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣١٣.
(٣٠) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٤.
(٣١) المصدر السابق، ص١٤. ويقارن، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩٦-٢٩٧.
(٣٢) ينظر، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩٦. ويقارن، بحث الإمام الغزالي، دراسة في المنهج، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣٥٧.
(٣٣) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٥. وقد تبنى هذا الرأي علي، محمد إقبال في كتابه تجديد الفكر الديني، ونيكلسون في كتابه صوفية الإسلام. ينظر، ص١٧ من بحثه. ويقارن، بحث نقد ابن خلدون للتصوف، ص٣٠٧.

(٣٤) الرمـز: معنى باطن مخزون تحـت كلام ظاهر، لا يظفر به إلا أهله.

(٣٥) يعـرف ابن عربـي في كتابه اصطلاحات الصوفية، الشطح: عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، وهو مـن زلات المحققين، فإنه دعوى بحق يفصح بها العارف من غير إذن إلهي بطريق يشعر بالنباهة. ويعرفه السراج الطوسي: كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه مقرون بالدعوى إلا أن يكون صاحبه مستلباً ومحفوظاً. ينظر، د. نظلة الجبـوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دمشق ٢٠٠٨، ص٣٨. وص١٤٦.

(٣٦) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٤.

(٣٧) ينظر، بحث نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتاب دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣١١.

(٣٨) ينظـر، بحـث في التصوف المقـارن، ص١٥-١٦، ويقـارن، بحث نقـد ابن خلـدون للتصـوف، ص٣٠٨. ويقـارن، بحث الغزالي، دراسـة في المنهـج، ضمن كتاب، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٣٦٢.

(٣٩) ينظـر، بحث في التصـوف المقـارن، ص١٧-١٨. ويقارن، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩٨.

(٤٠) ينظر، بحث في التصوف المقارن، ص١٩.

(٤١) المصدر السابق، ص٢١.

(٤٢) ينظر، دراسات في الفكر العربي الإسلامي، ص٢٩٨، ويقـارن، بحـث التصـوف المقـارن، ص٣٤.

(٤٣) ينظر، بحث التصوف المقارن، ص٣٠-٣٤.

(٤٤) المصدر السابق، ص٣٩-٤٠.

(٤٥) المصدر السابق، ص٢٦.

(٤٦) الفناء: يعرفه ابن عربي رؤية العبد للعلة بقيام الله على ذلك. ينظر، نظلة الجبوري، نصوص المصطلح الصوفي في الإسلام، مصدر سبق ذكره، ص١٤٩.

(٤٧) ينظر، بحث التصوف المقارن، ص٢٧-٢٨.

(٤٨) المصدر السابق، ص٢٨-٢٩.

(٤٩) المصدر السابق، ص٢٩.

(٥٠) المصدر السابق، ص٢٨-٢٩.

(٥١) المصدر السابق، ص٣٦-٣٧.

(٥٢) المصدر السابق، ص٣٦-٣٧.

(٥٣) لمعرفة التفصيـلات عن نظرية المعرفة، مصادرها، طبيعتها، إمكانها، ينظر، بحثنا، نظرية المعرفة في الفكر الفلسـفي الحديث والمعاصر، ضمن كتاب من الآخر على الذات، بيروت ٢٠٠٨.

● المصادر والمراجع:

• بـدوي، د.عبد الرحمن- موسـوعة المسـتشرقين، ط٤، بيروت ٢٠٠٣.

• الجابـري، د.علي حسـين- بغداد بـين متصوفة الأمس وفلاسفة اليوم، مدخل أولي لمشروع حضاري، ط١، بغداد ٢٠١٢.

• الجبـوري، د. نظلـة أحمـد نائل- نصـوص المصطلح الصوفي في الإسلام، دمشق ٢٠٠٨

• الراوي، د. عبد الستار- خارطة الفكر الفلسفي العراقي المعاصر، تأملات أولى، ضمن كتاب الفكر الفلسفي العربي المعاصر، اتجاهات ومذاهب ومناهج وشـخصيات، بيت الحكمة، بغداد ١٩٩٩.

• الشيبي- صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي، ط١، بيروت١٩٩٧

• فتاح، د. عرفان عبد الحميد- نشـأة الفلسـفة الصوفية وتطورها، ط١، بيروت ١٩٧٤.

• فتاح، د. عرفان عبد الحميد- نقد ابن خلدون للتصوف، ضمن كتاب دراسـات في الفكر العربي الإسلامي، عمان (الاردن) ١٩٩١.

Islamic Mysticism

In the contemporary Iraqi philosophical school

By: Prof. Hassan Majeed Al-Obeidi

Abstract

Dr. Irfan Abdel Hameed Fattah 1933-2007, one of the most prominent contemporary Iraqi philosophical figures in the field of Islamic mysticism. So the search will go to reveal his contribution to the Iraqi Sufi School contemporary. Because his achievements concerning Sufism, history, methodology, methods and knowledge theory is a milestone in this school. It is his research in this field: the origin of the Sufi philosophy and its evolution, Imam Ghazali study in the method, mysticism purity and watch, characteristics of Sufi experience, criticism of Ibn Khaldun mysticism, mysticism between originality and distortion. And the characteristics of mysticism and characteristics of Baghdadi. And the Sufi school of Iraq. Comparative Mysticism Methodological Notes.



الفكر السياسي التربوي

عند الإمامين العسكريين (عليهما السلام)

أ.م.د. خضر عبد الرضا الخفاجي [*]

● تقديم :

يتنــاول هذا البحث (الفكر الســياسي التربوي عند الامامين العســكريين) وهما الامام علي الهادي وولده الحسن العسكري «عليهما السلام». وهو موضوع مهم وقيم لما جُهل عن حق هذين الامامين من الفكر السياسي التربوي ولما مارسوه في مجتمع الدولة الاسلامية. فاكدا «عليهما السلام» في برنامجهما السياسي التربوي عدم (افشاء) اسرارهما السياسية و(الربانية)، فكانا يؤكدان على انتقاء الاشخاص الثقات القادرين على كتمان اسرارهم، امثــال ايوب بــن نــوح الــنخعي الــذي كان من الثقــات والوكلاء والمأمونــين على اسرار الامامين علي الهادي، وولده الحسن العسكري. فاكدا «عليهما السلام» على مواليهم وثقاتهم بعدم الاذاعة.

وكان التأثير الفكري لحملة منهج العسكريين تأثيراً واضحاً في بعض نفوس رجال الدولة والذين كانوا على معرفة بالامام علي الهادي واهميته، فكانوا محابين له برغم مناصبهم الحساســة. حتى ذكــر ان يحيى بن هرثمة ســار على منهج فكر الامامــين ولزم خدمة الامام علي الهادي «عَلَيْهِ السَلام». وهذا المعنى لمسناه ايضا عند زرافة (حاجب المتوكل) الذي امن بفكر الائمة ونهل منهم وســار على منهجهم، حتى ســهل لقاء من قصد الامام علي الهادي(عليه السلام).

(*) كلية التربية للبنات ـ جامعة بغداد

وبلغت طاعة بعض خواص الخليفة المتوكل ان كتب عبيد الله الطاهري (والي الشرطة ببغداد) الى الامام علي الهادي يودعه ويستأذنه في الخروج من سامراء الى بغداد، وذلك سنة (٢٤٧ هـ / ٨٦١ م).

كما استمر خوف خلفاء بني العباس من الفكر السياسي التربوي والتوجيهي للامامين العسكريين «عليهما السلام»، مما يسببانه من اثارة وتبني ثورات خلال عصرهما، فكان المتوكل العباسي يكسر قلب كل من يخرج عليه وكان خوفه من ابي الحسن «علي الهادي» ان يأمر احدا من اهل بيته ان يخرج عليه. وهكذا كان للثورات العلوية صداها في داخل خلافة بني العباس، وكانت العيون والتهم تتجه نحو حملة فكر الامامين العسكريين «عَلَيْهِما السَلام» برغم مبدأ التقية الذي رفعاه، وشدة حذرهما في تحركاتهما السياسية التربوية.

المطلب الاول: نظرة في السيرة الذاتية للامامين العسكريين «عليهما السلام»:

● **سيرة الامام علي الهادي** «عليه السلام» :

هو علي الهادي، بن محمد الجواد، بن علي الرضا، بن موسى الكاظم، بن جعفر الصادق، بن محمد الباقر، بن علي السجاد، بن الحسين الشهيد، بن علي بن ابي طالب «عليهم السلام» عاشر الائمة الاثني عشر، ولد بالمدينة سنة ٢١٤هـ/٨٢٩م [١] وقيل في النصف من ذي الحجة سنة اثنتي عشرة ومائتين. وفي رواية اخرى: يوم الثلاثاء الخامس من رجب.[٢]

امه ام ولد اسمها سمانة المغربية، ويقال ان امه المعروفة بالسيدة ام الفضل، ومن ألقابه المشهورة، العسكري والهادي، ومن اشهر كناه ابو الحسن (الثالث)، وشي به[٣] الى المتوكل العباسي فاستقدمه الى بغداد وانزله سر من راى (مدينة العسكر)، وكانت في أيام إمامته ممن حكم من بني العباس.[٤] حتى توفي بها ودفن فيها سنة ٢٥٤هـ/٨٦٨ م، من اولاده الحسن والحسين ومحمد وجعفر وابنته علية.[٥]

● **سيرة الامام الحسن العسكري** «عليه السلام»:

هو الحسن العسكري، بن علي الهادي، بن محمد الجواد، بن علي الرضا، بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق الحسني، الهاشمي، الامام الحادي عشر من اهل البيت «عليهم صلوات الله وسلامه»، ولد بالمدينة سنة٢٣٢هـ/٨٤٦ م.[٦] يوم الجمعة لثماني ليال خلون من شهر ربيع الآخر.[٧]

وانتقل مع ابيه «علي الهادي» الى سر من رأى، وكان اسمها مدينة العسكر، فقيل له العسكري كأبيه نسبة اليها، امه ام ولد يقال لها حديثة وقيل حديبة، وقيل سوسن، يكنى ابو محمد، واشهر القابه العسكري، توفى بسر من رأى ودفن فيها لثماني خلون من شهر ربيع الاول سنة ٢٦٠هـ/ ٨٧٣م،[٨] وكانت مدة امامته ست سنين[٩] ومن اعقابه محمد المهدي «عليه السلام».[١٠]

المطلب الثاني: التقية وبعدها السياسي التربوي عند الامامين العسكريين «عليهما السلام»:

● التعريف بالتقية:

التقية في اللغة الوقاية وهي حفظ الشيء مما يؤذيه ويضره، ودفع عنه الاذى والمكروه والضرر، ويقال وقيت الشيء أقيه ووقاية ووقاء[١١] كما يقال وقي الشيء وقياً وواقية: أي صانه عن الأذى وحماه وحفظه.[١٢] وقد يقال قنا:أي اصرف عنا[١٣]

وقد تأتي التقية بمعنى الخشية والخوف والحذر[١٤] كما في قوله تعالى «وَاتَّقُواْ اللّهَ»[١٥]، ومنها المتقون لأنهم صانوا أنفسهم عن سخط الله سبحانه وعقابه.[١٦]

والذي يتكلم بلسانه وقلبه مطمئن بالإيمان والحق كي لا يقتل أو يأتيه الضرر يكون قد جاء بمعنى التقية وليس عليه من الكفر والاثم من شيء.[١٧] هذا فيما اذا كان ما يبطنه هو الحق، اما اذا كان ما يبطنه باطلاً كان ذلك نفاقاً.[١٨] فالتقية تكون حينما يستكره المسلم، فيستعملها ليخلص من عدوه، فلا اثم عليه، فقد جاء في حديث الرسول «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسلِم» اذ قال «رفع عن امتي... وما اكرهوا عليه او ما استكرهوا عليه»[١٩] ولا تحل التقية الا مع خوف القتل او القطع او الايذاء والضرر.[٢٠] لذا تحفظ التقية عن ضرر الغير بموافقته في قول او فعل مخالف للحق.[٢١] ومن هنا كانت التقية جزءاً متفقاً عليه في السلوك الاسلامي في الدولة العربية الاسلامية.[٢٢]

● التطبيقات العملية للتقية :

استعمل الامامان العسكريان «عليهما السلام» مبدأ التقية، لأن عمليات التنكيل والبطش العباسي مستمرة، فطبقا «عليهما السلام» التقية المداراتية تأسيساً على ما سار عليه أباؤهم «عَلَيْهِم السَلام». وكذلك سار عليها الامام علي الهادي (ت٢٥٤هـ/ ٨٦٨م) فكانت تأتيه المسائل والكتب فيجيب

بالعمل بالتقية.[٢٣] فالظاهر ان التطبيق العملي للتقيـة بعد منتصف القرن الثالث الهجري، زاد كثيراً لمراقبة الانظمة الحاكمـة لانصار الإمامين وحملـة فكرهمـا وتحديـداً في خلافـة المعتمـد (ت٢٥٦-٢٧٩هـ/ ٨٦٩- ٨٩٢ م) فتذكـر الروايات ان انصار الإمامـين كانوا اذا حملوا الى الامام الحسـن العسكري (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٣ م) مـا يجب عليهم حملـه من الامـوال انفذوها الى ابي[٢٤] فيجعلها في جراب[٢٥] السمن وزقاقه،[٢٦] ويحمله الى الامام تقية وخوفاً.[٢٧]

كما عمـل الإمامان العسـكريان «عليهما السلام» عـلى اتقـاء شر النـاس وحسـن معاشرتهم في مجتمع الدولة الإسلامية، فاعطى الامام الحسن العسكري«عليه السلام» فكراً عملاقاً تضمن المنهج العام في التقية. فجاء عنه «عليه السلام» مخاطباً اتباعهم ومن سار على منهجهم وفكرهم بمعاشرة الناس والسـير بفكر سـياسي تربوي اجتماعي فقـال لهم: «صلوا في عشـائرهم (مسـاجدهم) واشـهدوا جنائزهـم وعـودوا مرضاهـم وادوا حقوقهـم فـان الرجـل منكـم اذا ورع في دينه وصدق في حديثه وادى الامانة وحسن خلقه مع الناس، قيل هذا شيعي، فيسرني ذلك..»[٢٨] وهذا ما يعبر عنه بالتقية المداراتية وذلك حفاظاً لوحدة الاسلام في مجتمع الدولة الاسلامية وتاييداً للدين واعلاء كلمة الاسـلام والمسلمين في مقابل الكفار والمنافقين.[٢٩]

لنخلـص الى تسـيس التقيـة تربويـاً لاصلاح المجتمـع وتوحيد صفوف المسـلمين ووحدتهم وتجنب الفتن والفرقة.

- **كتمان السر وعدم اذاعته:**

أَكَّدَ ائمة اهل البيت «عليهم السـلام» في برنامجهم السـياسي التربوي عدم اذاعة (افشاء) اسرارهم السياسـية[٣٠] و(الربانيـة)، ولعـل مـن المفيد ان نشـير في هذا المقـام ان المفضل بن عمر،[٣١] وداود الرقـي[٣٢] وغيرهما مـن اصحاب الامام الصادق (ت ١٤٨هـ/٧٦٥م) «عليه السلام» كانوا مجتمعـين عنده في منزله يحدثهم، فلما انتهى من حديثـه، وهموا بالانـصراف وقف على باب منزله وقال لهم: «رحمكـم الله لا تذيعوا امرنا ولا تحدثـوا به الا اهله، فـان المذيع علينا سرنا أشـد علينا مؤونة من عدونا، انصرفوا رحمكم الله ولا تذيعوا سرنا»[٣٣]

فـكان الائمة «عليهم السـلام» يؤكـدون على انتقاء الاشخـاص الثقات القادرين على كتمان اسرارهم،

فتشير الروايات ان هناك وخلال القرن ٣هـ/٩م اشخاصاً ثقاةً كثراً[٣٤] حملوا السر وكانوا اهلاً للثقة، نذكر منهم موفق[٣٥] خادم الامام علي الرضا (ت ٢٠٣هـ/٨١٨ م) صاحب سره.[٣٦] وهذا المعنى نفسه لمسناه عند خيران[٣٧] خادم الامام محمد الجواد «عَلَيْهِ السَلام» (ت٢٢٠هـ/ ٨٣٥م)[٣٨] وحافظ سره ووكيله.[٣٩] والملفت للإنتباه انهم كانوا خدماً عند الائمة بعد ان وثقوا بهم «عَلَيْهِم السَلام» حملوا اسرارهم واصبحوا نواباً لهم و وكلاء.

ولو توغلنا اكثر خلال القرن الثالث الهجري لوجدنا ايوب بن نوح النخعي[٤٠] كان من الثقات والوكلاء والمأمونين على اسرار الامامين علي الهادي، وولده الحسن العسكري.[٤١] «عليهما السلام» فاكدا على مواليهم وثقاتهم بعدم الاذاعة[٤٢]

حتى بلغ الامر بان امر الامام الحسن العسكري اصحابه «لايسلمن عليّ احد، ولا يشير اليّ بيده ولا يومئ احدكم فانكم لأتامنون على انفسكم»[٤٣]. فتحققت الرؤيا السياسية للامام رغم تحذيره بالسرية، فتعرض بعضهم للسجون وهذا ما افصح عنه ابو هاشم الجعفري[٤٤] حيث قال: شكوت الى ابي محمد «عَلَيْهِ السَلام» ضيق الحبس وكلب القيد...»[٤٥] كان الامام حذرا جدا حتى كانت تخرج توقيعاته وتنقل افكاره عن طريق ثقاته ووكلائه الذين حملوا فكر الامام العسكري وصانوه وحفظوا اسرارهم.[٤٦] فالظاهر ان صاحب سر الامام وبابه ووكيله هي عناوين حملها اصحاب الائمة وكانوا نماذج مشرفه للثقة وحفظ السر.

وتجدر الاشارة الى ان هذا القرن شمل شخصيات ضعيفة النفوس أيضاً حاولت فضح الاسرار واذاعتها والتكذيب على الائمة «عَلَيْهِم السَلام»، مثل (جعفر الكذاب)[٤٧] الذي عمل بعد وفاة الامام الحسن العسكري (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) على التشنيع باصحاب ابيه وحملة فكرهم فاخافهم وشردهم لما اذاعه عنهم من اسرار عند الخليفه المعتمد العباسي (٢٥٦-٢٧٩هـ/ ٨٦٩-٨٩٢م).[٤٨]

ولابد من الاشارة الى ان عدم كتمان السر واذاعته على يد الشرذمة القليلة في التنظيم السري لفكر الامامين«عليهما السلام» كان خطراً على القيادات الكبرى، وحتى على اصحاب حملة هذا الفكر الذي تحول حب الائمة في قلوب اصحابهم ومن



سار على منهجهم وفكرهم من ارتباط سياسي عقائدي عميق الجذور لا يخشون من اجله لومة لائم ولا يخافون بسببه سلطة الحاكم ولا قهر العدو، وربما هذا الموقف هو الذي دفع الخلفاء العباسيين الى اضطهادهم.(٤٩)

المطلب الثالث: المنهج الفكري السياسي للعسكريين في التعامل مع أنظمة الحكم العباسي والثورات

● المواجهة الفكرية السياسية للامامين العسكريين «عليهما السلام» مع خلفاء بني العباس:

لابد من الاشارة الى ان المواجهة الفكرية السياسية التربوية مستمرة حتى في الاقامة الجبرية للائمة «عليهم السلام» عموماً والامامين العسكريين على وجه الخصوص فعمل الخليفة المتوكل العباسي (ت٢٣٢-٢٤٧هـ/ ٨٤٦-٨٦١ م) على استدعاء الامام علي الهادي «عليه السلام» من المدينة الى دار الخلافة في سر من رأى (سامراء) كرهاً وهذا ماعبر عنه الامام بصراحة اذ قال: «اخرجت الى سر من رأى كرها، ولو اخرجت عنها خرجت كرهاً»(٥٠)

ولو بحثنا في الاسباب والدوافع وراء هذا الاستدعاء لوجدناها تنصب في خوف المتوكل العباسي من الفكر السياسي التربوي الذي يحمله الامام علي الهادي والتفاف الناس حوله مما يؤثر في سلطته. وهذا ما اشارت إليه بعض المصادر صراحة حيث قال المتوكل «استقدمه من الحجاز فرقا منه لئلا ينصرف اليه وجوه الناس فيخرج هذا الامر عنهم، يعني بني العباس..»،(٥١) رغم ان الامام افصح له عن فكر ابائه «عَلَيْهِم السَلام» بأنهم منشغلون بأمر الاخرة، اذ قال له «نحن لا ننافسكم في الدنيا نحن منشغلون بأمر الاخرة ولاعليك مما تظن».(٥٢)

كما كان وراء استدعائه الساعون والوشاة الذين كانوا يراقبون تحركات الامام في المدينة. كانت هذه الاسباب والدوافع وراء استدعاء الامام الى سر من رأى، فسعى المتوكل العباسي للكيد والتنكيل بالامام الهادي.(٥٣) ففرض عليه الاقامة الجبرية ومنع الناس وانصاره من الدخول عليه.(٥٤) رغم ان المتوكل كان غالبا مايلجأ الى هذا الفكر العملاق ويرسل في طلبه ليسأله.(٥٥)

ولابد من الاشارة الى ان الامام الهادي «عَلَيْهِ السَلام»

كان على درايــة بخطورة الاتــراك ومؤامراتهم فأدرك ببعده السياسي ان نهاية المتوكل ستكون على ايديهم اذ سلم لهم الاخير مقاليد السلطة.[٥٦] وفعلا تحققت الرؤية السياسـية للامام، فقُتل المتوكل على ايديهم سنة (٢٤٧هـ/ ٨٦١م).[٥٧] بينما كان الامام حينها قد زج به في السجن.[٥٨] ولمسـنا ذلك المعنى في خلافة المستعين (٢٤٨-٢٥١هــ/ ٨٦٢-٨٦٥م[٥٩]، كمـا عمـد المعتز بالله (٢٥١-٢٥٥هـ/٨٦٥ -٨٦٨م) في اواخر خلافته أي في سنة (٢٥٥هـ/ ٨٦٨م) الى حبس الامام الحسن العسكري (ت٢٦٠ه/٨٧٣م)[٦٠] وسـعى لقتله والتنكيل بـه[٦١]، لانه حمل فكر ابائه «عَلَيْهِم السَّـلام» فهـو القائل «والجواب مني واحد اذا كان معنى المسألة واحداً جرى لاخرنا ماجـرى لاولنـا، وأولنا واخرنا في العلم سـواء، ولرسول الله وامير المؤمنين فضلهما».[٦٢]

فسـار الامام الحسـن العسـكري عـلى المنهج نفسـه الذي سـار عليه اباؤه بأستعمال التقية وامر اصحابه بالسـير عليهـا.[٦٣] ولكنهم رغم ذلك لم يتركوهم فسجنوهم وضيقوا عليهم.[٦٤] حتى وضعوا العيون عليه داخل السجن، ولكن الامام العسكري اكتشف هذه العيون وطلب من انصاره والعلويين الحذر.[٦٥] والظاهر ان الامام حبس للمرة الثانية في خلافـة المهتدي (٢٥٥-٢٥٦هــ/ ٨٦٨-٨٦٩م) وسـعى للتنكيل به وقتله[٦٦] واسـتمرت ظاهرة الحبس والسـعي للتضييق عليـه والتنكيل بـه في خلافة المعتمد العبـاسي (٢٥٦-٢٧٩هــ/ ٨٦٩-٨٩٢م)[٦٧] الذي طالمـا خاف من تأثير افكاره (الجعفرية) حتـى في ظلمات السـجن، فتذكـر الروايات ان المعتمد العباسي كان يسأل[٦٨]عن اخباره في كل مكان ووقت، فيأتيه الجواب «انه يصوم ويصلي الليـل»[٦٩] ولابـد مـن الاشـارة الى ان ظلمـات السـجن لم توقف فكر الائمـة لان ثقات الائمة حملـوا هذا الفكـر، فعن الامامين العسـكريين «عَلَيْهِما السَّـلام» قالا في بعـض ثقاتهما «العمري وابنه[٧٠] ثقتان فما اديا اليك[٧١] فعني يؤديان، وماقالا لك فعني يقولان، فاسمع لهما واطعهما فأنهما الثقتان المأمونان»[٧٢] واستمرت عمليات البحث والسـجن وتفتيش بيوتـات حملة فكر الإمامين وثقاتهما ووكلائهما حيث لازموا الحذر وسـاروا على منهـج فكر الامامين العسـكريين «عليهما السلام». [٧٣]

ونخلـص من ذلـك كله الى ان مواقـف الخلفاء

العباسيين وسياساتهم تجاه الامامين اختلفت باختلاف المواقف وان كانت تتشابه في نمطياتها العامة، مابين التهديد والسجن والوعيد والقتل او المشاورة، وبالمقابل كانت ادوار الإمامين «عَلَيْهِما السَلام»، متمثلة بالمواجهة المباشرة او الصمت المؤقت واعلان مبدأ التقية،او ابداء الرأي والمشورة والنصح.

- **الدورالسياسي لفكر العسكريين وتأثيرهما على خواص انظمة الخلافة العباسية:**

واجه الامام علي الهادي (ت ٢٥٤ هـ/٨٦٨ م) الصراع نفسه من قبل خواص الخلفاء العباسيين، فتشير الروايات الى ان والي المدينة عبد الله بن محمد الهاشمي،[٧٤] كتب الى المتوكل العباسي: ان كان لك في الحرمين حاجة فأخرج علي بن محمد منها فانه دعا الناس الى نفسه واتبعه خلق كبير [وتابع كتبه بهذا المعنى].[٧٥] ولما بلغ الامام الهادي، «عليه السلام» ان والي المدينة يراسل المتوكل وصور خطره عليه، كتب الى المتوكل ذكر له كذب عامله وايذاءه له.[٧٦] والظاهر ان الكتب التي كانت تأتي الى المتوكل من عيونه في المدينة ارعبته، لذا اصدر امره باشخاص الامام من المدينة الى سر من رأى (سنة ٢٣٤هـ/٨٤٨م)[٧٧] وكلف يحيى بن هرثمة[٧٨] بذلك فهو الذي قام بتفتيش دار الامام «عَلَيْهِ السَلام».[٧٩] وقام ابن هرثمة بمهمة جلبه الى العراق، ولمعرفة اثر فكر الامام في خواص اجهزة الدولة، روى يحيى بن هرثمة مسيره، بأنه بدأ باسحاق بن ابراهيم الطاهري[٨٠] [والي بغداد]، فأشار عليه بأن هذا الرجل الذي حمله هو من سلالة رسول الله «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه وَسلِم» فان حرضت المتوكل عليه قتله، والمعنى نفسه وجده عند وصيف التركي[٨١]، فلما انتهى الى المتوكل اخبر بانه لم يجد في داره غير المصاحف وكتب العلم، واثنى عليه. [٨٢]

نلمس من هذه الرواية التأثير الفكري لحملة منهج العسكريين في بعض نفوس رجال الدولة وانهم كانوا على معرفة بالامام علي الهادي واهميته، فكانوا محابين له على الرغم من مناصبهم الحساسة. حتى ذكر ان يحيى بن هرثمة سار على منهج فكر الامامين ولزم خدمة الامام علي الهادي «عَلَيْهِ السَلام»[٨٣] وهذا المعنى لمسناه ايضا عند زرافة[٨٤] حاجب المتوكل الذي امن بفكر الائمة

ونهـل منهـم وسـار عـلى منهجهـم[٨٥]، حتى سـهل لقاء مـن قصد الامام عـلي الهادي.[٨٦] وبلغـت طاعة بعض خواص الخليفة المتوكل ان كتـب عبيـد اللـه الطاهـري[٨٧] الى الامام عـلي الهـادي يودعـه ويسـتأذنه في الخروج من سـامراء الى بغداد، وذلك سـنة (٢٤٧ هـ / ٨٦١ م).[٨٨]

كذلك وجدنـا عبيد الله بن خاقان[٨٩] سـائراً عـلى المنهـج نفسـه ودافـع عـن حملـة فكر العسكريين حتى اصبح محل شكوك الخليفة المتـوكل بانـه يدين بهـذا المذهـب.[٩٠] ولكن بالمقابل كانت الخلافة العباسـية تسـعى الى اثـارة الامام عـلي الهادي بشـتى الطرق كان منهـا تفتيش داره بين الحـين والاخر، فضلاً عـن تفتيـش داره في المدينـة، نجـد ان هـذا التفتيـش شـمل داره في سر مـن رأى ايضا, بعد ان سـعى به البطحائـي[٩١] عند المتوكل، بان اموالا وسـلاحا يحمل الى عـلي بن محمد الهادي.[٩٢] فكلف المتوكل سعيد الحاجب [٩٣] بتفتيشـه فلم يجد شـيئا.[٩٤] وهـذه المعاني نلمسـها ايضا في ايام ولده الامام الحسـن بن علي العسكري (ت٢٦٠هـ/ ٨٧٣م) اذ فتش داره مرارا وتكرارا حتـى بعد وفاته.[٩٥] كما لـم تتـوان الخلافة عن اصـدار امرها بحبس الامـام العسـكري والتضييـق عليـه حتى في داخل السـجن، وكان المكلف بحبسـه صالح بن وصيف[٩٦] الذي شدد التضييق عليه حتى قال: ما اصنع به وقد وكلت به رجلين شر من قـدرت عليه، فقد صارا مـن العبادة والصلاة الى امر عظيم، ثم امر باحضار الموكلين، فقال لهمـا: ويحكما ما شـأنكما في امر هذا الرجل فقـالا له: مـا نقـول في رجل يصـوم نهاره، ويقـوم ليله كله، ولا يتكلم ولا يتشـاغل بغير العبـادة، فـاذا نظـر الينا ارتعـدت فرائصنا وداخلنا ما لا نملكه من انفسـنا[٩٧] إذ تكشف لنـا هـذه الرواية عـن التأثـير الكبـير للفكر العسـكري حتـى في عقول ونفـوس الموكلين بحبسـه، فكان للامـام دورٌ فكريٌّ وسـياسيٌّ بعيـد المـدى حـاول تطبيقه عـلى الموكلين به والذيـن لا يفارقـون بـاب سـجنه ليـلا ولا نهارا[٩٨] فكان «عَلَيْهِ السَلام» يؤثر فيهم فكريا وتربوياً وعقائدياً حتـى يتحول بعضهم لهذا الفكر حبا وكرامة.[٩٩]

امـا خارج السـجن فبلغ تأثير فكـره الذروة

في بعض خواص انظمة الدولة الاسلامية، كعبيد الله بن خاقان الذي كان يكن احتراما وتقديرا للامام الحسن العسكري «عَلَيْهِ السَلام». [١٠٠] حتى كان محل شك المتوكل العباسي به، لمحاباته حملة هذا الفكر ومن سار عليه. [١٠١] ولعل ابنه (أحمد)[١٠٢] بن عبيد الله الخاقاني سار على نهج والده فهو القائل «مارأيت ولاعرفت بسر من رأى رجلاً من العلوية مثل الحسن بن علي بن محمد بن الرضا ولاسمعت به في هديه وسكونه وعفافه، ونبله، وكرمه، عند أهل بيته، والسلطان وجميع بني هاشم وتقديمهم إياه على ذوي السن منهم، والحظر، وكذلك القواد والوزراء والكتاب وأعوان الناس...»[١٠٣] هذا التأثير الفكري في احمد بن عبيد الله قاده الى أن يروي عنه «عَلَيْهِ السَلام» في مجلسه. [١٠٤]

- **فكر الامامين العسكريين من ثورات عصرهما :**

استمر خوف خلفاء بني العباس من الفكر السياسي التربوي والتوجيهي للامامين العسكريين «عليهما السلام» ففي خلافة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧ هـ) الذي تشير المصادر الى انه «كان عرضة ان يكسر قلب كل من يخرج عليه وكان خوفه من ابي الحسن «علي الهادي» ان يأمر احدا من اهل بيته ان يخرج على الخليفة»[١٠٥] وهكذا كان للثورات العلوية صداها في داخل خلافة بني العباس، وكانت العيون والتهم تتجه نحو حملة فكر الامامين العسكريين «عَلَيْهِما السَلام» رغم مبدأ التقية الذي رفعاه، وشدة حذرهما في تحركاتهما السياسية التربوية. كما تجدر الاشارة الى ان بعض الثوار انتسبوا الى العلويين وثاروا باسمهم، لكسب تأييد الناس واعطاء ثورتهم صفة شرعية، فتشير المصادر الى ثورة صاحب الزنج[١٠٦] الذي اباح البصرة واطرافها ما بين (٢٥٥-٢٧٠ هـ/ ٨٦٨-٨٨٣م)، وبعيدا عن تفاصيل هذه الثورة. [١٠٧] كان للفكر العسكري دور في كشف زيف قائدها، اذ كانت الكتب ترد على الامام الحسن العسكري حول صاحب الزنج فيجيب «بان صاحب الزنج ليس من اهل البيت»[١٠٨] فاوضح الامام للناس ولمؤيدي هذا الفكر زيف صاحب الزنج وانه لايتبع بسياسته لاهل البيت «عَلَيْهِم السَلام» وعليه فقدت هذه الثورة الشرعية ومصداقيتها نسبا ومذهباً وعملاً.

● الهوامش:

(١) ابـن كثـير، البداية والنهايـة،ج١١، ص١٩-٢٠؛ المجلـسي، بحـار الانـوار،ج٥٠، ص١١٣-١١٧و٢٣١-٢٣٢؛ القنـدوزي، ينابيـع المـودة، ج٣، ص١٦٩-١٧٠؛ الزركلي، الاعلام، ج٤، ص٣٢٣.

(٢) الطبرسي، اعلام الورى، ج٢، ص١٠٩.

(٣) وكان السـبب في ذلك أن عبد الله بن محمد وكان والي المدينة سـعى به إليـه، فكتب المتـوكل إليه كتابا يدعوه فيه إلى حضور العسـكر على جميل من القول. فلما وصل الكتاب إليه تجهز للرحيل وخرج مع يحيى بـن هرثمة حتى وصـل إلى سر مـن رأى، فلما وصل إليهـا تقدم المتوكل أن يحجب عنـه في منزله، فنزل في خان يعرف بخان الصعاليك فأقام فيه يومه، ثم تقدم المتـوكل بإفراد دار له فانتقـل إليها(ينظر: الطبرسي، اعلام الورى، ج٢،ص١٢٥).

(٤) بقيـة ملك المعتصم، ثم ملك الواثق خمس سـنين وسـبعة أشـهر، ثم ملك المتوكل أربع عشرة سـنة، ثم ملك ابنه المنتصر سـتة أشـهر، ثم ملك المستعين وهو أحمد بن محمد بن المعتصم سـنتين وتسعة أشهر، ثم ملك المعتز وهو الزبير بن المتوكل ثماني سـنين وستة أشـهر، وفي آخر ملكه استشهد ولي الله علي بن محمد عليهما السلام ودفن عليه السلام في داره بسر من رأى (ينظر:الطبرسي، اعلام الورى، ج٢، ص١٠٩).

(٥) ابـن كثـير، البداية والنهايـة، ج١١، ص١٩-٢٠؛ المجلسي،بحـار الانـوار، ج٥٠، ص١١٣-١١٧و٢٣١-٢٣٢؛ القنـدوزي، ينابيـع المـودة، ج٣، ص١٦٩-١٧٠؛ الزركلي، الاعلام، ج٤، ص٣٢٣.

(٦) المجلـسي، بحار الانـوار، ج٥٠، ص٢٣٥-٢٣٨و ج٥١، ص٢-٢٨؛ مجموعـة مـن علمـاء البحريـن والقطيـف، مجموعة وفيات الائمـة، ص٣٨٩-٤١٦؛ القنـدوزي، ينابيـع المـودة، ج٣، ص١٧١؛ الـزركلي، الاعلام، ج٢، ص٢٠٠.

(٧) الطبرسي، اعلام الورى، ج٢، ص١٣١.

(٨) المجلـسي، بحار الانـوار، ج٥٠، ص٢٣٥- ٢٣٨و ج٥١، ص٢-٢٨؛ مجموعـة مـن علمـاء البحريـن والقطيـف، مجموعة وفيات الائمـة، ص٣٨٩-٤١٦؛ القنـدوزي، ينابيـع المـودة، ج٣،ص١٧١؛ الـزركلي، الاعلام، ج٢، ص٢٠٠.

(٩) وكانـت في سـني إمامته بقية ملك المعتز أشـهرا، ثـم ملـك المهتدي أحد عشر شـهرا وثمانيـة وعشرين يومـا، ثم ملك أحمد المعتمد على الله بن جعفر المتوكل عشرين سـنة وأحد عشر شـهرا. وبعـد مضي خمس سـنين من ملكه قبض أبا محمد عليه السـلام ومضى مسـموما ودفـن في داره بسر مـن رأى في البيت الذي دفن فيه أبوه عليهما السـلام (ينظر: الطبرسي، اعلام الورى،ج٢، ص١٣١).

(١٠) المجلـسي، بحار الانـوار، ج٥٠، ص٢٣٥-٢٣٨ و ج٥١، ص٢-٢٨؛ مجموعـة مـن علمـاء البحريـن والقطيـف، مجموعة وفيات الائمـة، ص٣٨٩-٤١٦؛ القنـدوزي، ينابيـع المـودة، ج٣،ص١٧١ ؛ الـزركلي، الاعلام، ج٢، ص٢٠٠.

(١١) النحاس، معاني القرآن، ج١، ص١٤٣.

(١٢) الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج٣، ص٢٨٢؛ ابن منظور، لسـان العرب، ج١٥، ص٤٠١؛ الزبيدي، تاج العروس، ج١٠، ص٣٩٦.

(١٣) الامـام العسـكري، تفسـير الامام العسـكري، ص١٤٠؛ النحاس، معاني القرآن، ج١، ص١٤٣.

(١٤) الخوئـي، التنقيـح في شرح العـروة الوثقـى (كتاب الطهارة)، ج٤، ص٢٥٣؛ ابو حبيب، القاموس الفقهي، ص٣٨٦.

(١٥) سـورة البقرة، الايـات (٢، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٣) غيرها كثير من ايات القران الكريم.

(١٦) الخوئي، كتاب الطهارة، ج٤، ص٢٥٣.

(١٧)الشـافعي، كتـاب الام ،ج٤،ص٢٠٤و ج٦، ص١٧٥و ج٧ ، ص ٣٠٩؛ ابن حنبل ، العلل ومعرفة الرجال، ج١، ص٨١.

(١٨) الطـوسي، التبيـان في تفسـير القـرآن، ج٢، ص٤٣٤.

(١٩) البيهقي، السـنن الكـبرى، ج١٠، ص٦١؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٣، ص٢٧٠.

(٢٠) الموسـوي، مفهـوم التقيـة في الفكر الاسـلامي، ص١٨.
(٢١) الانصـاري، التقيـة، ص٣٧؛ الخوئـي، كتـاب الطهارة، ج٤، ص٢٥٣-٢٥٤.
(٢٢) داود، نظرات في الكتب الخالدة، ص١٨٠.
(٢٣) ابن ادريس الحلي، السرائر، ج٣، ص٥٨٣؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٣، ص٢٥٤-٢٥٥.
(٢٤) عثمـان بـن سـعيد العمـري، يكنى ابـا عمرو السمان، ويقال له: الزيات الاسدي، خدم الامام الهادي ولـه احدى عشرة سـنة، وله اليه عهـد معروف، جليل القـدر ثقـة، وكان مـن وكلاء العسـكري وابنه محمد المهـدي (عَلَيْهِمـا السَّـلام) (ينظـر: الطـوسي، رجال الطـوسي، ص٣٨٩و٤٠١؛ ابـن داود الحـلي، رجـال ابـن داود، ص١٣٣؛ العلامـة الحلي، خلاصـة الاقوال، ص٤٧٦؛ التفرشي، نقد الرجال، ج٣، ص١٩٣).
(٢٥) جـراب: وعاء الزاد والجمـع اجربة وجرب، وهو كالكيس(ينظـر: ابن الاثـير، النهاية في غريب الحديث، ج٣، ص١٥٥؛ ابن منظور، لسان العرب، ج١، ص٢٦٠؛ الزبيدي، تاج العروس، ج١، ص٤٢٣ و ٤٣٩).
(٢٦) زقاقـه: قصد بـه الزق وهو وعـاء للشراب وهو الجلد يجز شـعره ولا ينتف نتـف الاديم، فيكون جلداً غليظـاً (ينظر: الفراهيـدي، العـين، ج٥، ص١٣؛ ابن منظور، لسان العرب، ج٥، ص١٥٧).
(٢٧) الطـبرسي، الاحتجـاج، ج٢،ص٣٧٧؛ المجلـسي، بحار الانوار، ج٥١، ص٣٤٤.
(٢٨) الحرانـي، تحـف العقـول، ص٣٦٢؛ المجلـسي، بحـار الانـوار،ج٧٥، ص٣٧٢؛ الريشـهري،ميزان الحكمة، ج٤، ص٣٥٤٧.
(٢٩) الشـيرازي، القواعـد الفقهيـة، ج١، ص٤٧٣؛ الروحاني، فقه الصادق، ج١١، ص٣٩٢و٤٢١.
(٣٠) قـال الامام الصـادق «عَلَيْهِ السَّـلام»: ان العالم لايقـدر ان يخبرك بكل ما يعلم، لانه سر الله الذي اسره الى جبرائيـل «عَلَيْهِ السَّـلام» واسره جبرائيل الى محمد «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه وَسلِم» واسره محمد الى علي، واسره عـلي الى الحسـن واسره الحسـن الى الحسـين، واسره الحسين الى علي، واسره علي الى محمد، واسره محمد الى من اسره «عليهم سـلام اللـه اجمعين» فهم موضع سر الله (ينظر: الحراني، تحف العقول، ص٢٢٨؛ النقدي، الانوار العلوية والامراء المرتضوية، ص٨٤).
(٣١) المفضـل بن عمر، ابو عبد اللـه، وقيل ابو محمد الجعفي الكوفي. له كتاب التوحيد الذي املاه عليه الامام الصـادق. وله كتاب الايمان والاسـلام وغـيره (ينظر: الطوسي، الفهرسـت، ص٢٥١؛ التفرشي، نقد الرجال، ج٤، ص٤٠٧؛ الاردبيـلي، جامع الرواة، ج٢، ص٢٥٨؛ الخوئـي، معجـم رجـال الحديـث، ج١٩، ص٣١٧؛ الاميني، معجم المطبوعات النجفية، ص١٣١).
(٣٢) داود بـن كثـير بن ابـي خلدة، وقيـل ابي كلدة، الرقي، الكوفي، الاسدي بالولاء، يكنى بأبي سلمان، وهو مـن المحدثين الاماميـة الثقات، عرف بالـورع والعلم، روى عـن الامام الصـادق والكاظـم والرضـا «عَلَيْهِم السَّـلام» الف كتاب (المزار) وغيره، روى عنه الحسـن بن محبوب ويحيى بن عبـد الحميد الحماني وغيرهم، توفى بعد سنة ٢٠٣هـ (ينظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج٢، ص٧٠٤؛ العلامة الحلي، خلاصة الاقوال، ص١٤٠-١٤١؛ الشبستري، الفائق، ج١، ص٥٤٧).
(٣٣) البرقـي، المحاسـن، ج١، ص٢٥٥-٢٥٦؛ الحر العاملي،وسـائل الشـيعة،ج١١،ص٤٩٦.
(٣٤) ينظر: النجاشي، رجال النجاشي، ص٣٩ و٢٥١؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج١، ص٥٦ و١٠٧-١٠٨و ج٢،ص ٥٤٥-٥٤٦و ٥٦٠و ٦٠٩؛مجمـع الفكر الاسـلامي، موسـوعة مؤلفي الامامية، ج١، ص ١٢٨وص١٣٣.
(٣٥) موفـق خـادم الامام الرضـا: هكذا عـرف عنه، والظاهر انـه موفق بن هارون الـذي كان من خواص الامـام الرضا واصحـاب اسراره (ينظـر: البروجردي، طرائـف المقـال، ج١، ص٣٦٥؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٢٠، ص٨٩-٩٠).
(٣٦) البروجـردي، طرائـف المقـال، ج١، ص٣٦٥؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٢٠، ص٨٩-٩٠.
(٣٧) خـيران الخـادم القراطيـسي، كان مـولى للامام

الرضا، وخدم الامام محمد الجواد بن علي الرضا، وكان من ثقاتهما وموضع اسرارهمـا، فروى عنهما، وروى عنه محمد بن عيسى وغيره، وقيل انه عاصر الامام علي الهـادي بـن محمد الجواد أي توفى قبل سـنة ٢٥٤هـ (ينظـر: النجاشي، رجال النجاشي، ص١٥٥؛ الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج٢، ص٨٦٧-٨٦٨).

(٣٨) محمد الجواد، بن علي الرضا، بن موسى الكاظم، بن جعفر الصادق الحسـيني العلوي الهاشـمي، وهو الامام التاسـع من الائمـة الاثني عشر، ولد في المدينة في شـهر رمضان سنة ١٩٥هـ، امه ام ولد يقال لها درة، وقيل سـكينة وقيل سـبيكة(نوبية)، وقيل الخيزران، وقيـل ريحانة، ومن زوجاته سـمانة المغربية ام الامام عـلي الهادي وتزوج ايضاً مـن ام الفضل بنت الخليفة المأمون العباسي، من ألقابِهِ المرتضى والقانع وغيرهما، لكـن اشـهرها الجـواد، كنـي بابـي جعفر(الثاني)، اولاده: عـلي الهادي وموسى المبرقـع، وفاطمة، وامامة، وحكيمة، توفي في اخر ذي القعدة وقيل ذي الحجة سنة ت٢٢٠هـ ودفن ببغداد في مقابر قريش عند قبر جده الكاظـم (ينظر: المجلسي، بحـار الانوار، ج٥٠، ص١-١٦وص ١١٤؛ الزركلي؛ الاعلام، ج٦، ص٢٧١-٢٧٢).

(٣٩) الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج٢، ص٢٦٨؛ العلامة الحلي، خلاصة الاقوال، ص١٣٨.

(٤٠) ايـوب بن نوح بن دراج النخعي، ابو الحسـين، كان وكيـلا لابـي الحسـن علي الهـادي، وابـي محمد الحسن العسكري عظيم المنزلة عندهما، مأموناً، وكان شـديد الـورع، ثقة وابوه نـوح بـن دراج كان قاضياً بالكوفة(ينظـر: النجاشي، رجـال النجاشي، ص١٠٢، الطوسي، اختيـار معرفة الرجـال، ج٢، ص٨٤١؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج١، ص٤٩٠).

(٤١) الـزراري، تاريـخ ال الـزرارة، ج٢، ص٣٣؛ الطوسي، الفهرسـت، ص٥٦؛ ابن حجر، لسان الميزان، ج١، ص٤٩٠-٤٩١؛ التفـرشي، نقـد الرجـال، ج١، ص٢٥٩-٢٦٠.

(٤٢) الحرانـي، تحـف العقـول، ص ٣٦١؛ القطـب الراوندي، الخرائج والجرائح، ج١، ص٤٥٠.

(٤٣) القطـب الراونـدي، الخرائـج والجرائـح، ج١، ص٤٣٩؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥٠، ص٢٦٩.

(٤٤) داود بـن القاسـم بن اسـحاق بن عبـد الله بن جعفـر بن ابي طالب، ابو هاشـم الجعفري من ثقات الاماميـة، روى ابوه عن الامام الصـادق كان مقيما في بغـداد، فحمـل الى سر مـن رأى فحبس فيها سـنة ت ٢٥٢هـ، وقيل توفى سـنة «٢٦١هـ»(ينظر: النجاشي، رجال النجـاشي، ص١٥٦؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٨، ص ٣٦٥).

(٤٥) المفيد، الارشاد، ج٢، ص٣٣٠؛ ابن شهر اشوب، مناقب ال ابي طالب، ج٣، ص٥٣٢.

(٤٦) ينظر: الصدوق، كمـال الدين، ص٤٣٢-٤٣٣؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥١، ص٣٦٠-٣٦٦؛ النمازي، مستدرك سفينة البحار، ج٨، ص٨٧ .

(٤٧) جعفر(الكـذاب): هو ابـن الامام علي الهادي بن محمـد الجـواد بن علي الرضـا بن مـوسى الكاظم بن جعفـر الصـادق، ادعى الإمامـة كذباً بعـد وفاة أخيه الحسـن العسكري سـنة «ت٢٦٠هـ» وهناك من آمن بامامتـه كالحسـن بن علي بـن فضـال، وكان جعفر منابذاً لاخيه الحسن، وقيل ان اتباع الحسن العسكري هم الذين اطلقوا على جعفـر الكذاب، وبعد وفاة اخيه الحسن نازع ابن اخيه محمد (المهدي) بالارث والامامة وقد اختلفت في حقه الاقوال بعد ذلك من انه تاب، وان سبيله سبيل اخوة يوسـف بن يعقوب «عليه السلام»، توفى سـنة ٢٧١هـ عن عمر ٤٥ سنة وقبره في دار ابيه بسر من رأى وله اعقـاب كثر (ينظر: الصدوق، كمال الدين، ص٣١٩و ص٤٤٢؛ ابن شـهر اشـوب، مناقب ال ابي طالب، ج٣، ص٣٩٣؛ ابن عنبة، عمدة الطالب، ص١٩٩؛ ابـن حجر، لسـان الميـزان، ج٢ ، ص١١٩-١٢٠).

(٤٨) المفيد، الارشـاد، ج٢،ص٣٣٦-٣٣٧؛ الطبرسي، تـاج المواليـد، ص٦٠؛ الاربلي،كشـف الغمـة، ج٣، ص٢١١.

(٤٩) داود، نظرات في الكتب الخالدة، ص ١٢٦-١٢٧.

(٥٠) الطـوسي، الامالي، ص٢٨١؛ ابن شـهر اشـوب،

مناقب آل ابي طالب، ج٣، ص٥١٩.
(٥١) الطبري، دلائل الامامة، ص٤١٩؛ ابن طاووس، فرج المهموم، ص٢٣٤؛المجلسي، بحارالانوار، ج٥٠، ص١٦١.
(٥٢) ابن حمزة الطوسي، الثاقب في المناقب، ص٥٥٨؛ الاربلي، كشف الغمة، ج٣، ص١٨٩؛ البياضي، الصراط المستقيم، ج٢، ص٢٠٥.
(٥٣) ينظر: ابن طاووس، جمال الاسبوع بكمال المشروع، ص٣٦؛ الاربلي، كشف الغمة، ج٣، ص١٨٧وص١٨٩؛ البحراني، الحدائق الناضرة، ج١٨، ص١٨١ .
(٥٤) القطب الراوندي، الخرائج والجرائح، ج١، ص٤٠٣؛ الخراساني، المصادر المالية لأهل البيت،ص١٧٠-١٧١.
(٥٥) الكليني، الكافي، ج١، ص٤٩٩وج٧، ص٤٦٣-٤٦٤؛ الطوسي، تهذيب الاحكام، ج٨، ص٣٠٩؛ القطب الراوندي، الخرائج والجرائح، ج١، ص٤٠٥-٤٠٦؛ البحراني، مدينة معاجز الائمة، ج٦، ص٤٧٦.
(٥٦) الطبري، دلائل الامامة، ص٤١٤؛ البحراني، مدينة معاجز الائمة، ج٧، ص٤٤٤.
(٥٧) الطبري تاريخ الرسل والملوك، ج٧، ص٣٩٠-٣٩٧؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٣، ص٢٧٩-٢٨٠.
(٥٨) الطبرسي، إعلام الورى، ج٢، ص١٢٣؛ ابن حمزة الطوسي، الثاقب في المناقب، ص٥٣٦.
(٥٩) ينظر: القطب الراوندي، الخرائج والجرائح، ج١، ص٤٢٩-٤٣٠؛ الاربلي، كشف الغمة، ج٣، ص٢٢٤؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥، ص٣١٢-٣١٣ وص٢٤٩-٢٥٠.
(٦٠) القطب الراوندي، الخرائج والجرائح، ج١، ص٤٧٨؛ البحراني، مدينة معاجز الائمة، ج٧،ص٦٢٩- ٦٣٠.
(٦١) الطبرسي، إعلام الورى، ج٢، ص١٥٠؛ ابن شهراشوب، مناقب آل ابي طالب، ج٣، ص٥٣١.
(٦٢) الكليني، الكافي، ج٧، ص٨٥؛ الطوسي، تهذيب الاحكام، ج٩، ص٢٧٥.
(٦٣) المفيد، الارشاد، ج٢، ص٣٣٠ وص ٣٣٦؛ ابن شهراشوب، مناقب آل ابي طالب، ج٣، ص٥٣٢.
(٦٤) المفيد، الارشاد،ج٢، ص٣٣٠؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥٠، ص٢٧٥ وج٥١، ص١٦٢.
(٦٥) الطبرسي، إعلام الورى، ج٢، ص١٤١؛ ابن حمزة الطوسي، الثاقب في المناقب، ص٥٧٧؛ ابن شهراشوب، مناقب آل ابي طالب، ج٣، ص٥٣٦.
(٦٦) ينظر: المفيد، الارشاد، ج٢، ص٣٣٣.
(٦٧) الكليني، الكافي، ج١، ص٥١٣؛ المفيد، الارشاد، ج٢، ص٣٣٤-٣٣٥.
(٦٨) كان المسؤول عن حبس الامام هو علي بن جرين وقيل بن حرين، وكان المعتمد يسأل علياً عن اخباره(ينظر: ابن عبد الوهاب، عيون المعجزات، ص١٢٥؛ البحراني، مدينة معاجز الائمة، ج٧، ص٦٠١).
(٦٩) ابن عبد الوهاب، عيون المعجزات، ص١٢٥، البحراني، مدينة معاجز الائمة، ج٧، ص٦٠١؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥٠، ص٣١٤.
(٧٠) ابنه: هو ابو جعفر محمد بن عثمان بن سعيد الاسدي، من الثقات المأمونين ومن وكلاء الامام محمد بن الحسن العسكري، وله منزلة جليلة عند الامامية، توفى سنة ٣٠٤هـ وقيل ٣٠٥هـ، وأوصى الى ابي القاسم الحسين بن روح (ينظر: الطوسي: رجال الطوسي، ص٤٤٧، العلامة الحلي، خلاصة الاقوال، ص٢٥٠-٢٥١).
(٧١) كان السائل في الرواية هو احمد بن اسحاق بن عبد الله بن سعد الاشعري، ابو علي القمي، ثقة روى عن الامامين علي الهادي والحسن العسكري (ينظر: ابن داود الحلي، رجال ابن داود، ص٣٦؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٢، ص٥٠-٥١).
(٧٢)الكليني، الكافي، ج١، ص٣٣٠؛ الطبرسي، إعلام الورى، ج٢، ص٢١٩.
(٧٣) ينظر: الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٤٣-٤٤ .

(٧٤) عبـد الله بن محمد بن داود بن عيسى بن موسى الهاشمي، أبن اترجة والمعروف ببريحة العباسي، تولى المدينـة في خلافة المتوكل وقيل تـولى الحرب والصلاة، قتل قبل مقتل المعتز بعشرة ايام، قتله عيسى بن جعفر وعـلي بن زيـد الحسـنيان بالكوفة (ينظـر: الطبري، تاريخ الرسـل والملوك، ج٧، ص٣٧٢؛ المفيد، الارشاد، ج٢، ص٣٢٥؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج٥، ص٢٩٠؛ ابن كثير، البداية والنهاية،ج١١، ص٢١).

(٧٥) ينظـر: اليعقوبـي، ج٢، ص٤٨٤؛ الطـبرسي، اعلام الورى، ج٢، ص١٢٥.

(٧٦) النيسابوري، روضة الواعظين،ص٢٤٥-٢٤٦؛ الاربلي، كشف الغمة،ج٣، ص١٧٥-١٧٦.

(٧٧) اليعقوبـي، تاريـخ اليعقوبـي، ج٢، ص٤٨٤؛ الطبري، تاريخ الرسل والملوك،ج٧، ص ٣٤٨.

(٧٨) يحيى بن هرثمة: كان من الحشوية ثم تشيع لما رأى مـن علي الهادي، ولزم خدمتـه حتى مضى (عَلَيْهِ السَـلام) سـنة(٢٥٤هـ)(ينظر: القطـب الراونـدي، الخرائـج والجرائـح، ج١، ص٣٩٦؛ الاربـلي، كشـف الغمة، ج٣، ص١٨٥)

(٧٩) المازندراني، شرح اصول الكافي، ج٧، ص٢٩٨؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥٠، ص٢٠٢.

(٨٠) إسـحاق بن ابراهيم الطاهـري، وكان صاحب الشرطة في بغـداد، وقيل كان واليهـا، وكان له ديوان توفي سـنة ٢٣٥ هــ (ينظـر: التنوخي، الفـرج بعد الشـدة، ج١، ص١٣٤،الخطيـب البغـدادي، تاريـخ بغداد، ج٦، ص٣٤٢).

(٨١) وصيف التركي: من القـادة والامراء المعروفين، قاد في سـنة ٢٣١هــ حمـلات في اصبهـان والجبال وفارس، واصبح من الامراء المعروفين في عهد المستعين والمعتـز الذي قتـل في عهد الاخير، قتلـه بعض الامراء سـنة ٢٥٣هــ, ثم قـام مقامـه ابنه صالـح (ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٧، ص٣٣١و ٤٣٣و ٥١٤).

(٨٢) المازندراني، شرح اصول الكافي، ج٧، ص٢٩٨؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥٠، ص٢٠٢و ٢٠٨.

(٨٣) ينظر: القطـب الراوندي، الخرائـج والجرائح، ج١، ص٣٩٦؛ البحرانـي، مدينـة معاجز الائمة، ج٧، ص٤٦٩.

(٨٤) زرافة: الظاهر هو: ابراهيم بن الحسن بن سهل، حاجب المتوكل قدم معه دمشـق سـنة ٢٤٣ه، حكي عـن ذي النون المـصري والمتوكل، ثـم اختص بالامام الهـادي وروى عنه، لما راى مـن كراماته، عاش الى ما بعد المتوكل، من اولاده ابو الحسـن، توفي سـنة ٢٤٤ هــ، ولزرافة اخبار في كتـب التاريخ (ينظر: الطبري، تاريخ الرسـل والملـوك، ج٧، ص٣٩٣-٣٩٥ و٤٠٤؛ ابن عسـاكر، تاريـخ مدينة دمشـق، ج٦، ص٣٨٤ و ج١٨، ص٤٥٠).

(٨٥) المجلـسي، بحـار الانـوار،ج٥٠، ص١٩٢-١٩٣وج٩٢، ص٢٣٦.

(٨٦) الصدوق، الخصـال، ص٣٩٥؛ الطبرسي، إعلام الورى، ج٢، ص٢٤٥-٢٤٦.

(٨٧) هـو ابـو احمد عبيد الله بن عبـد الله بن طاهر بن الحسـين بن مصعب بن زريق الخزاعي، كان اميرا وولي الشرطـة ببغـداد خلفا عن اخيـه محمد بن عبد الله ثم اسـتقل بها بعد موت اخيـه [في خلافة المعتز] وكان سـيدا واليه انتهت رئاسـة اهله وكان شاعرا له كتـب توفى ٣٠٠ هـ (ينظر:الخطيب البغدادي، تاريخ بغـداد،ج١٠،ص٣٣٩).

(٨٨) ابن حمزة الطوسي، الثاقب في المناقب، ص٥٣٩-٥٤٠؛ البحراني، مدينة معاجز الائمة، ج٧، ص٤٩٥.

(٨٩) عبيـد اللـه بن يحيـى بن خاقـان [النضر] بن موسى بـن صبيح بن مـرزوق، ابو الحسـن، مروزي الاصل وهو من الوزراء المعروفين في خلافة المتوكل وما بعده حتى خلافة المعتمد توفى سـنة ٢٦٣ هـ (ينظر: الطوسي، اختيار معرفـة الرجال، ج٢، ص٨٦٦ ؛ ابن النجـار البغدادي، ذيل تاريـخ بغداد، ج٢، ص١٠٩-١١٥).

(٩٠) ينظـر: الطـوسي، اختيار معرفـة الرجال، ج٢, ص٨٦٦؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥٠، ص١٨٣.

(٩١) هو ابو عبد الله محمد بن القاسـم بن الحسـن

بن زيد بن الحسن بن علي بن ابي طالب، عرف بمحمد البطحائي، وهذا نسبة الى الموضع الذي آمن الجلوس فيه وهو اما من البطائحي بالضم وتنسب الى محلة الانصار، واذا فتحت نسبة الى البطحاء، فكان محمد هذا وابوه وجده مظاهرين لبني العباس على سائر اولاد ابي طالب، كانت امه ثقفية، وله عقب كثر (ينظر: العمري، المجدي في انساب الطالبين، ص٢٢؛ الطوسي، رجال الطوسي، ص٢٩٣).

(٩٢)الكليني، الكافي، ج١، ص٤٩٩-٥٠٠؛ المفيد، الارشاد،ج٢،ص٣٠٣.

(٩٣) سعيد حاجب الخليفة المتوكل ومن مقربيه ثم صار من خواص المستعين وقيل المعتز وهو الذي تولى قتل المستعين بعدما استتب الامر للمعتز، وكان مبغضا لآل ابي طالب، قتل منهم كثيراً وحمل عليهم، حتى كلف بقتل الامام علي بن محمد الهادي، (ينظر: الاصفهاني، مقاتل الطالبين، ص٤٣٧-٤٣٨و٤٤٣؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢١، ص٣٣٩).

(٩٤)الكليني، الكافي، ج١، ص٤٩٩-٥٠٠؛ المفيد، الارشاد، ج٢، ص٣٠٣؛ الطبرسي، اعلام الورى، ج٢، ص١٢٠.

(٩٥) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٤٣؛ النيسابوري، روضة الواعظين، ص٢٦-٢٦٧.

(٩٦) صالح بن وصيف احد قواد المتوكل، تسلم الزعامة والامرة بعد مقتل ابيه وصيف التركي، فكانت الكتب تخرج باسمه، فكان متغلبا على المعتز، قتل سنة ت ٢٥٦ هـ في عهد المهتدي (ينظر: ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج٢٣، ص٤٠٢-٤٠٣ و ج٤٧، ص٢٨٩؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٣، ص٢٩٣ و ٢٩٦-٢٩٨).

(٩٧) الكليني، الكافي، ج١، ص٥١٢؛ المفيد، الارشاد،ج٢، ص٣٣٤؛ الطبرسي، إعلام الورى، ج٢، ص١٥٠.

(٩٨) ابن عبد الوهاب، عيون المعجزات، ص١٢٦؛ البحراني، مدينة معاجز الائمة، ج٧، ص ٦٠٢؛ المجلسي،بحار الانوار،ج٥٠،ص٣٠٤.

(٩٩) ينظر: الكليني، الكافي، ج١، ص٥٠٨و٥١٣؛ الطبرسي، إعلام الورى، ج٢، ص١٥٠؛ القطب الراوندي، الخرائج والجرائح، ج١, ص٤٣٧؛ المجلسي،بحار الانوار،ج٥٠،ص٣١٤.

(١٠٠) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص٤٠-٤٢؛ النيسابوري، روضة الواعظين، ص٢٤٩؛ الطبرسي، اعلام الورى، ج٢، ص١٤٧؛ الاربلي، كشف الغمة، ج٣،ص ٢٠٢-٢٠٣.

(١٠١) ينظر: الطوسي، اختيار معرفة الرجال، ج٢، ص٨٦٦؛المجلسي،بحار الانوار،ج٥٠،ص١٨٣.

(١٠٢) أحمد بن عبيد الله بن يحيى بن خاقان، من المصنفين، روى في باب مولد الامام ابي محمد الحسن بن علي، وكان قبل ذلك مبغضاً لآل ابي طالب ثم عرف حقهم وفضلهم، لذا قيل فيه ذم ومدح، كان على الضياع والخراج بقم (ينظر: النجاشي، رجال النجاشي، ص٨٧؛ الابطحي، تهذيب المقال، ج٣، ص ٤١٠ -٤١١؛ الخوئي، معجم رجال الحديث،ج٢،ص١٥٨-١٥٩).

(١٠٣) الكليني، الكافي، ج١، ص٥٠٣؛ المفيد، الارشاد،ج٢, ص٣٢١؛ الطبرسي، اعلام الورى، ج٢، ص١٤٧.

(١٠٤) ينظر: ابن شهر اشوب، معالم العلماء، ص٥٧؛ المازندراني، شرح أصول لكافي، ج٧، ص٣١٤-٣١٥؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥٠، ص٣٣٠؛ الخوئي، معجم رجال الحديث، ج٢، ص١٤٧.

(١٠٥) القطب الراوندي، الخرائج والجرائح، ج١، ص٤١٤؛ البحراني، مدينة معاجز الائمة، ج٧، ص٤٨٥؛ المجلسي، بحار الانوار، ج٥٠،ص١٥٦.

(١٠٦) هو الذي يزعم انه علي بن محمد [عبد الرحيم]، بن احمد بن عيسى بن زيد بن علي بن الحسن بن علي بن ابي طالب، خرج في فرات البصرة في النصف من شوال سنة ٢٥٥هـ فتبعه الزنج

الذين كانوا يكنسون السباخ ويطهرون اطراف الانهار والقنوات في البصرة، وكان اكثر الزنج عبيدا لدهاقين البصرة ،اما خبر نسبه فذكر انه نسبه الى عبد القيس ،وامه قرة ابنة علي بن رحيب بن محمد من بني اسد بن خزيمة، ولد ونشأ في قرية ورزنين من قرى الري لذا عرف عباس بن محمد الورزنيني، الملقب بصاحب الزنج، سيطر على البصرة وما يحيط بها وانهك الخلافة العباسية حتى ظفر به الموفق طلحة في ايام المعتمد فقتله سنة ١٧٠هـ، وله اولاد حبسوا الى ان ماتوا (ينظر: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٧، ص٥٤٣-٥٦٦؛ الذهبي سير اعلام النبلاء، ج١٢، ص٥٤١-٥٢؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج٤، ص١٨-٢٢؛ القمي، الكنى والالقاب، ج٢، ص٤٠٢-٤٠٣؛ الزركلي،الاعلام،ج٤،ص٣٢٤).

(١٠٧) الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج٧، ص٥٤٣-٥٦٦و٥٩٤؛ ابن الاثير، الكامل في التاريخ،ج٦،ص٢٠٦.

(١٠٨) ابن شهر اشوب، مناقب آل ابي طالب، ج٣، ص٥٣٠؛ الاربلي، كشف الغمة، ج٣، ص٢٢٠؛ اليعقوبي، دور الائمة في الحياة الاسلامية، ص١٧٥.

●قائمة المصادر والمراجع:

● ابن الاثير، أبو الحسن علي بن محمد الجزري (ت ٦٣٠هـ/١٢٣٣م).
● الكامل في التاريخ، تحقيق: ابو الفداء عبد الله القاضي، ط٢ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م).
● ابن الاثير، ابو السعادات المبارك بن محمد (ت ٦٠٦هـ/١٢١٠م).
● النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي- ومحمود محمد الطناحي، ط٤ (قم، مؤسسة اسماعيليان، ١٩٨٥م).
● ابن ادريس الحلي، ابو جعفر محمد بن منصور بن أحمد(ت٥٩٨هـ/١٢٠١م)
● السرائر، ط٢ (قم، مؤسسة النشر الاسلامي، ١٩٩٠م).
● الاربلي، علي بن عيسى بن ابي الفتح (ت٦٩٣هـ/١٢٩٣م)
● كشف الغمة في معرفة الائمة، ط٢ (بيروت ،دار الاضواء،١٩٨٥م).
● الأردبيلي، محمد بن علي (ت١١٠١هـ/ ١٦٨٩م)
● جامع الرواة،(قم، منشورات مكتبة المحمدي، د.ت).
● الاصفهاني، ابو الفرج علي بن الحسين بن محمد (ت٣٥٦هـ/٩٦٦م)
● مقاتل الطالبيين، تحقيق: كاظم المظفر، ط٢(النجف،المطبعة الحيدرية،١٩٦٥م).
● البحراني، السيد هاشم (ت١١٠٧ هـ/ ١٦٩٥م).
● مدينة معاجز الأئمة الأثني عشر ودلائل الحجج على البشر، تحقيق: لجنة التحقيق برئاسة: عباد الله الطهراني الميانجي، ط١، (قم، دون مطبعة، ١٩٩٥م).
● البحراني، يوسف (ت١١٨٦هـ/١٧٧٢م)
● الحدائق الناضرة في احكام العترة الطاهرة، تحقيق: محمد تقي الايرواني (قم، منشورات جامعة المدرسين، ١٤٠٩هـ).
● البرقي، احمد بن محمد بن خالد (ت٢٧٤هـ/٨٨٧م)
● المحاسن، تحقيق: جلال الدين الحسيني (قم، دار الكتب الاسلامية، د.ت)
● البياضي، أبو محمد علي بن يونس النباطي العاملي(ت٨٧٧هـ/ ١٤٧٢م)
● الصراط المستقيم الى مستحقي التقديم،تحقيق:محمد الباقر البهبوري(قم، مطبعة الحيدري،١٣٨٤هـ).
● البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت ٤٥٨ هـ/١٠٦٥م)
● السنن الكبرى،(بيروت، دار الفكر، د. ت).
● التفرشي، السيد مصطفى (ت بعد ١٠٤٤هـ



/ ١٦٣٤م)
• نقد الرجال، تحقيق: مؤسسة آل البيت لاحياء التراث، ط١، (قم، مطبعة ستارة، ١٩٩٧م).
• التنوخي، ابو علي المحسن بن ابي القاسم (ت ٣٨٤ هـ/ ٩٩٤م)
• الفرج بعد الشدة، ط٢ (قم، مطبعة أمير، ١٣٦٤ هـ).
ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي (ت٨٥٢ هـ/١٤٤٩م)
• لسان الميزان، ط٢ (بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٧٠م).
• الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت١١٠٤هـ/١٦٩٢م)
• وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق: محمد الرازي (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٩م).
• الحراني، ابو محمد الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (من أعلام القرن ٤ هـ/ ١٠م)
• تحف العقول عن آل الرسول «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِه وَسلِم»، قدم له: محمد الحسيني الاعلمي، ط٥ (بيروت، مؤسسة الاعلمي للطباعة، ١٩٧٤).
• ابن حمزة الطوسي، ابو جعفر محمد بن علي(كان حيا سنة ٥٦٠هـ/ ١١٦٤م)
• الثاقب في المناقب، تحقيق: الاستاذ نبيل رضا علوان (قم، مؤسسة انصاريان، ١٩٩١م).
• ابن حنبل، ابو عبد الله الشيباني (ت ٢٤١هـ / ٨٥٥م)
• العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: د. وحي الله بن محمود عباس، ط١(بيروت، مطبعة المكتب الاسلامي، ١٤٠٨هـ).
• الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت ٤٦٣هـ/ ١٠٧٠م).
• تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١(بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٦م).
• ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٥م)
• تاريخ ابن خلدون المسمى كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في ايام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر، ط٤ (بيروت، داراحياء التراث العربي، ١٩٧١م).
• ابن داود الحلي، تقي الدين الحسن بن علي (كان حيا سنة ٧٠٧هـ/ ١٣٠٧م)
• رجال ابن داود ،(النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٧٢).
الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٨م).
• سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من الباحثين، ط٩(بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٢م).
الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني (ت ١٢٠٥هـ / ١٧٩٠م).
• تاج العروس من جواهر القاموس (بيروت، منشورات ومكتبة الحياة، د.ت).
• الزراري، أحمد بن محمد بن سليمان أبو غالب (ت٣٦٨هـ/ ٩٧٨م).
• تاريخ آل زرارة، تجميع وإعداد: محمد علي الموحد الأبطحي (قم، مطبعة رباني، ١٩٨٧م).
• الزمخشري، محمود بن عمر (ت٥٣٨ هـ/١١٨٨م).
• الفائق في غريب الحديث، ط١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ).
• الشافعي، محمد بن ادريس (ت ٢٠٤هـ/ ٨٢٠م).
كتاب الام، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٣م).
• ابن شهراشوب، أبو عبد الله محمد بن علي (ت ٥٨٨هـ/ ١١٩٢م).
• مناقب آل أبي طالب، تحقيق: لجنة من أساتذة النجف الأشرف(النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٥٦م).
معالم العلماء، ط٢ (النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦١م).
• الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن

بابويهالقمي(ت٣٨١هـ/٩٩١م).
• كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، (قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٨٤م).
• ابن طاووس ، علي بن محمد بن موسى (ت ٦٦٤ هـ/١٢٦٥م)
• فرج المهموم في تاريخ علماء النجوم، ط١ (قم، دارالذخائر،١٣٦٨هـ).
• جمال الاسبوع بكمال العمل المشروع، تحقيق: جواد قيومي (قم، مطبعة اختر شمال، ١٤١٣هـ).
• الطبرسي، ابو علي الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ /١١٥٣م).
• إعلام الورى بأعلام الهدى، تحقيق: مؤسسة آل البيت «عَلَيْهِم السَلام» لاحياء التراث، ط١(قم مطبعة ستارة، ١٩٩٦م).
• تاج المواليد في مواليد الأئمة ووفياتهم (المجموعة) (قم،مطبعةالصدر،١٤٠٦هـ).
• الطبرسي، ابو منصور احمد بن علي (ت ٥٦٠هـ/١١٦٤م)
• الاحتجاج، تحقيق : محمد باقر الخرسان، (النجف، منشورات دار النعمان، ١٩٦٦م).
• الطبري، ابو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ/٩٢٢م)
• تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: نخبة من العلماء، (بيروت، مؤسسة الاعلمي، د.ت).
• جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار(بيروت، دار الفكر، ١٤١٥هـ).
• الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير بن رستم [الإمامي](توفيأوائلالقرن٤هـ/١٠م).
• دلائل الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية، ط١ (قم، مؤسسة البعثة، ١٩٩٢م).
• الطوسي، ابو جعفر محمد بن الحسن (ت ٤٦٠هـ /١٠٦٧م).
• رجال الطوسي، تحقيق: جواد القيومي الاصفهاني، (قم، مؤسسةالنشر الاسلامي، ١٩٩٤م).
• تهذيب الأحكام في شرح المقنعة،تحقيق:حسن الموسوي الخرسان،(طهران، مطبعة خورشيد، ١٩٨٦م).
• الفهرست،تحقيق: مؤسسة نشر الفقاهة- باشراف: جواد القيومي،(قم،مؤسسة النشر الاسلامي،١٩٩٦).
• التبيان في تفسير القران، تحقيق: مجموعة من المحققين الاخصائيين(بيروت، دون مطبعة، ١٤١٥هـ).
• الامالي، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية - مؤسسة البعثه(قم، دار الثقافة، ١٤١٤هـ).
• اختيار معرفة الرجال، المعروف برجال الكشي، تحقيق: ميرد اماد الاسترابادي- ومحمد باقر الحسيني ومهدي الرجائي (قم، مطبعة بعثت،١٩٨٣م).
• ابن عبد الوهاب، حسين (من اعلام القرن٥هـ/١١م)
عيون المعجزات ، (النجف ، المطبعة الحيدرية ،١٩٥٠م).
• ابن عساكر، ابو القاسم علي بن الحسن(ت٥٧١هـ /١١٧٥م)
• تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري (بيروت، دار الفكر، ١٩٩٤م).
• الامام العسكري، ابو محمد الحسن بن علي بن محمدبنعلي(ت٢٦٠هـ/٨٧٣م)
• تفسير الامام العسكري [المنسوب اليه]، تحقيق: مدرسة الامام المهدي (عَلَيْهِ السَلام) ، ط١(قم، مطبعةمهر،١٤٠٩هـ).
• العلامة الحلي، حسن بن يوسف أبن المطهر (ت٧٢٦هـ/١٣٢٥م).
• خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: جواد القيومي،(قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٩٩٦ م) .
• العمري، ابو الحسن علي بن محمد العلوي ابن ابيالغنائم(تبعد٤٤٣هـ/١٠٥١م)
• المجدي في انساب الطالبيين،تحقيق:الشيخ

احمد المهدي الدامغاني(قم،مطبعة سيد الشهداء ١٩٨٨م)
● أبن عنبه، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني (ت٨٢٨هـ/ ١٤٢٤م).
● عمدة الطالب في أنساب آل ابي طالب، تحقيق: محمد حسين آل الطالقاني، ط٣ (النجف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦١م).
● الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد (ت١٧٥هـ/ ٧٩١م).
● كتاب العين، تحقيق: د. مهدي المخزومي- وابراهيم السامرائي، ط٢ (قم، دار الهجرة، ١٤٠٩هـ)
● القطب الراوندي، أبو الحسين سعيد بن هبة الله (ت ٥٧٣هـ/ ١١٧٧م)
● الخرائج والجرائح، تحقيق: مؤسسة الإمام المهدي، (قم، مؤسسة الإمام المهدي للنشر، د.ت).
● ابن كثير، ابو الفداء اسماعيل بن كثير (ت ٧٧٤ هـ/١٣٧٣م).
● البداية والنهاية، (بيروت دار احياء التراث العربي، ١٩٨٨ م) .
● الكليني، ابو جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق(ت ٣٢٨هـ/٩٣٩م)
● الكافي، تحقيق: علي اكبر غفاري (طهران، مطبعة حيدري منشورات دار الكتب الاسلامية، ١٩٦٨).
● المازندراني، محمد صالح بن أحمد (ت ١٠٨١ هـ/١٦٧٠م)
● شرح أصول الكافي، تحقيق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، (قم، منشورات المكتبة الإسلامية، ١٩٦٣م).
●المجلسي، محمد باقر (ت ١١١١هـ/١٦٩٩م)
● بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار الأئمة الأطهار (بيروت، مؤسسة الوفاء للطباعة، ١٩٨٣م).
● المفيد، ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الكعبري البغدادي(ت٤١٣هـ/١٠٢٢م).
● الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، (قم، مطبعة دار المفيد، ١٤١٣هـ).
● ابن منظور، ابو الفضل محمد بن مكرم (ت٧١١ هـ/١٣١١م)
● لسان العرب، ط١ (قم، منشورات أدب الحوزة، ١٩٨٤هـ).
● ابن النجار البغدادي، ابو عبد الله محمد بن محمود(ت٦٤٣هـ/ ١٢٤٥م).
● ذيل تاريخ بغداد، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١ (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م).
● النجاشي، ابو العباس احمد بن علي (ت ٤٥٠هـ /١٠٥٨م).
● رجال النجاشي، (قم، مؤسسة النشر الاسلامي ، ١٩٩٥م).
● النحاس، ابو جعفر احمد بن محمد بن اسماعيل (ت٣٣٨هـ/٩٤٩م)
● معاني القران، تحقيق: محمد علي الصابوني، ط١ (السعودية، منشورات جامعة ام القرى، ١٤٠٩هـ).
● النيسابوري، ابو علي محمد ابن الحسن ابن علي ابن الفتال (ت٥٠٨هـ/ ١١١٤م)
● روضة الواعظين، تحقيق: السيد محمد مهدي حسن الخرساني (قم، منشورات الرضي، د.ت).
● اليعقوبي، احمد بن جعفر بن وهب (ت ٢٩٢هـ/ ٩٠٤)تاريخ اليعقوبي، (بيروت، دار صادر، د.ت).

●**المراجع الحديثة:**

الابطحي، محمد علي الموحد
● تهذيب المقال في تنقيح كتاب الرجال، ط١ (قم، مطبعة سيد الشهداء، ١٩٩١م).
الاميني، محمد هادي
● معجم المطبوعات النجفية منذ دخول الطباعة الى النجف حتى الان، ط١ (النجف، مطبعة الاداب، ١٩٦٥م).
الانصاري، مرتضى
● التقية، تحقيق: فارس حسون، ط١ (قم، مطبعة مهر، ١٤١٢هـ).
البروجردي، علي اصغر الجايلقي
●طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق:

مهـدي الرجائي، ط١(قم، مطبعة بهمن، ١٩٨٩م).
ابو حبيب، سـعدي (الدكتور)
• القامـوس الفقهـي، ط٢ (دمشـق، دار الفكـر، ١٩٨٧م).
الخراسـاني،عليدوسـت
• المصادر الماليـة لاهل البيت، تعريـب: عبد الرحيم الحمدانـي(بـيروت،مطبعـةالامـيرة،٢٠٠٥م).
• الخوئي، السـيد ابو القاسم الموسوي معجم رجال الحديـث وتفصيل طبقات الـرواة (طهران، مطابع مركز نشر الثقافة الاسـلامية ،١٩٩٢م).
• التنقيـح في شرح العـروة الوثقـى (كتـاب الطهارة)،حررهـا: الشـيخ عـلي الغـروي (قم، دار الهجـرة،١٤١٤هــــ).
داود،حامـدحقـي(الدكتـور)
• نظـرات في الكتـب الخالـدة، تحقيـق: مرتـضى الرضـوي (القاهـرة، مطبوعات النجـاح دار العلم، ١٩٧٨م).
الروحاني، محمد صادق الحسـيني
• فقه الصادق، ط٣ (قم، المطبعة العلمية،١٩٩١م).
الريشـهري، محمد
• ميـزان الحكمـة (اخلاقـي، عقائـدي، اجتماعي، سـياسي، اقتصـادي، ادبي)(قـم، دار الحديـث، ١٤١٦هــ).
الـزركلي،خـيرالديـن
• الاعلام، ط٥،(بيروت، دار العلم للملايين،١٩٨٠م)
الشـيرازي، ناصر مكارم
• القواعـد الفقهيـة، ط٣،(قم، مطبعة ومنشـورات الامـامامـيرالمؤمنين،١٤١١هـــ).
القمـيعبـاس
• الكنـى والالقاب،(طهـران، منشـورات مكتبـة الصـدر،١٩٧٠م).
•القندوزي، سـليمان بن ابراهيم
• ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق: علي جمال بن ابراهيم الحسـيني،(قم، مطبعة اسـوة، ١٩٩٥م).
• مجمع الفكر الإسـلامي
• موسـوعة مؤلفي الامامية، ط١ (قم، مطبعة مجمع الفكر الاسـلامي، ١٩٩٩م) .
• مجموعة مـن علماء البحريـن والقطيف، وهم كل من: (عـلي نجل محمد آل سـيف الخطـي، وعلي آل سـليمان البلادي البحراني، وحسـين بـن محمد بن احمد بـن عصفور الدارزي البحراني، وحسـين بن احمـد بـن عصفور، واحمـد بن صالح بـن طعمان القديمـي).
• مجموعـة وفيـات الائمـة (بـيروت، دار البلاغـة، ١٩٩١م).
الموسـوي،هاشـم
• مفهـوم التقيـة في الفكـر الاسـلامي (بـيروت، منشـورات الغدير، د.ت)
•النقـدي،جعفـر
• الانوار العلوية والاسرار المرتضوية، ط٢ (النجف، المطبعـةالحيدرية،١٣٨١هــ).
•النمازي، علي الشـاهرودي
• مسـتدرك سـفينة البحار،تحقيق: حسـين بن علي النمازي (قم،مؤسسـةالنشر الاسـلامي،١٩٩٨م).
•اليعقوبـي،محمـد
• دور الائمـة في الحيـاة الاسـلامية، تحقيق: محمد باقر الصدر (قم، دار انـوار الهـدى، ١٤٢٦هــ).

Educational political thought at the military Imams

(peace be upon them)

By: Prof. Khudair Abdul Ridha Al-Khafaji

Abstract

This research discusses the [educational political thought at the military Imams (peace be upon them)] which is important and the values of the subject to the ignorance of the right of the two Imams of educational and Political Thought of Educational what they have done in society in the Islamic state. They ensured (peace be upon them) in their political program of educational Non-disclosure Political their secrets and (Lord), confidentiality and non-broadcast, was confirm the selection of people trustworthy who are able to conceal their secrets, like , son of Noah Ayoob Al Nakha'i who was trustworthy, agents and trustworthy person secrets Imams Ali Al-Hadi and his son Hassan Al-Askari. They sured (peace be upon them) on their masters and not disclosure .

The intellectual influence of the military campaign in the hearts of some men of the state curriculum and that they were to know the Imam Ali Al-Hadi and its importance, were liked him despite the sensitive positions. Even mentioned that Yahya bin Hrthmh marched on the approach.

دور المستشرقين والآثاريين

في الحفاظ على هوية مراقد أئمتنا الأطهار (عليهم السلام) وجماليتها

((الفنان طارق مظلوم إنموذجا))

د. شكيبا الشريفية *
م. محمود حسين عبد الرحمن حسين**

● مقدمة :

قد يُدهَشُ أُناسٌ كثيرون ويأخذهم العجب حينما يرون إن أُناسا آخرين يستعملونَ فناً من الفنون ويجملونهُ ويخرجونهُ بهيأة ذات طابع فني يشغف القلب، ويزدادون اندهاشا عندما يعلمون أن هذا النوع من الفنون هو أصلاً بُني من قبل أجدادهم وأسلافهم العظماء الذين كانوا أسوة حسنة في رسول الله عليه وعلى آل بيتهِ الطاهرين افضل الصلاة والسلام.

قد أنعكس في مخيلة أُناس خلقهم الله سبحانه وتعالى وهو أعلم لكي يُجددُوا ما كان قائماً من الإرث النفيس لتبقى ذكراهم سرمدية في سويداء القلب والعين، جعلت من الأوربيين يتدفقون إلى عالمنا الشرقي المقدس حاملين الأقلام والألوان والفرش ليدونوا أو يرسموا كل شيء يقينا، انهالوا على ارضنا بأزمان وعصورٍ متعاقبة والى اليوم ما انفكوا عنها وتركوا لنا في بطون الكتب ومخططات رحلاتهم سجلات ونفائس عدة تُمجدُ الإسلام والمسلمين بما تركت أناملهم من محاسن عمرانية وحضارية قد يعجزُ الذي يصِفها وان كان يحمل أرقى منتج أدبي وعلمي على حدٍ سواءٍ. إذ استطاعوا السطو ببراعة وعبقرية على قلوب المسلمين عامة والعراقيين خاصة بنقلهم العمائر الإسلامية العراقية المتمثلة بمراقد الأئمة الأطهار (عليهم السلام) بحرفية يسودها الدقة والإتقان ويحاكون أضرحة أجدادنا العُظام بدون أن يشعروا أو يقصدوا، مدركين بأن القباب ذوات الألوان الموشاة بالذهب المعبرة عن الثراء والزهو والسمو والغنى فأنها لابد وحتماً تحتضن أُناساً أغلى وأنفس من الثراء والزهو، لذلك عملوا وبنظرة واقعية على إبراز كل ما يحيط في الحياة العادية في المدن العراقية التي احتضنت تلك المراقد الإسلامية النبيلة.

(*) جامعة تبريز للفنون الاسلامية/الجمهورية الاسلامية الايرانية

(**) مركز بحوث ومتحف التاريخ الطبيعي العراقي/جامعة بغداد

إن التأمل في تلك اللوحات يُعكِسُ مظاهر الشرق ويُخْبِرُ ناظِرُها عن بساطة الحياة وهدوئها وزخارفها ولتؤكدُ أصالة التراث الفني العربي الاسلامي اسهمتْ على نحو كبيرٍ في دعم مصممي ومرممي المراقد الطاهرة ووقوفهم على الحقائق المعمارية الأصلية أو الأصيلة التي شيدها المسلمون وقتذاك. وبالمقابل فان الفنان العراقي له حضور ملموس ومكان مرموق في تعزيز ارثه النبيل بشواهد حية نبعت ونبغت من انامله الرقيقة التي سيطرت على الفرش المكللة بالألوان الناطقة باسم تراثنا الخالد المتمثل بثرى اجدادنا من بيت النبوة الاطهار (عليهم الصلاة والسلام). فكان الفنان الآثاري المرحوم طارق مظلوم شاهدا حيا في محاكاة تاريخه الثر مرتكزا على خياله الروحاني الوجداني النبيل مستشعرا ومشعرا لبني قومه في الاخص والعالم الاسلامي والعالمي في الاعم بالولع في تمجيد تراثهم الأصيل جسّدَ ذلك بعمله الفني (مرقد امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام ومسجد الكوفة)، حيث صوَّرَ المعالم الاسلامية برؤية معاصرة معبرة عن المجد والرخاء والنبل وقدسية ارض العراق الذي احتضن رفاة اهل البيت الاطهار(عليهم والسلام) ومعالمهم العمرانية والأدبية والاجتماعية.

إن ما سجله الآثاري الفنان العراقي (طارق مظلوم) من معالم البيئة العراقية والأزياء والعادات والتقاليد في أعماله تعد مصادر مهمة تساعد اليوم على قراءة التاريخ والواقع ولو بشكل قريب في الكثير من الأعمال وبشكل منظور خاصة تلك الأماكن والعمائر أو العادات وإبراز جماليتها التي اندثرت بفعل الزمان أو الإنسان وتساهم بشكلٍ فعَّالٍ في رفد الباحثين في هذا المجال بمعلومات قد تساعدهم للوقوف على الحقائق التي تسند مسعاهم في البحث العلمي. من هنا تتجسد للباحثين فرضيات عدة لمشكلة البحث هذا إذ تمكنا من صياغتها وبلورتها بشكل أسئلة وكما يلي:

١- كيف نظر الفنان العراقي طارق مظلوم إلى بيئة النجف الاشرف المشيدة المتمثلة بالمعالم الاثرية لمرقد الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام) ومسجد الكوفة والمعالم الاسلامية الاخرى؟

٢- ما أهم المشاهد التي تناولها الفنان؟

٣- ما المعالجات التقنية للفنان في تناول موضوعاته؟

٤- ما مقدار الحضور الإنساني في المشاهد عند الفنان؟

٥- ما الأبعاد الجمالية التي ركز عليها الفنان في رسمه للمشاهد؟

وتكمن أهمية البحث فيما يمكن أن تلقيه من أضواء على دور المستشرقين والآثاريين في حفظ هوية مراقد أئمتنا الاطهار (عليهم الصلاة والسلام)، فكان الفنان طارق مظلوم إنموذجاً من خلال دراسة وتحليل واستقراء للوحته الفنية (مرقد امير المؤمنين عليه الصلاة والسلام ومسجد الكوفة) التي رسمها، اذ جمع فيها مسجد الكوفة ومرقد الامام علي بن ابي طالب (عليه السلام) وما حولها من مظاهر تراثية مقدسة تسهم بشكل كبير في تطوير البحوث لاسيما في مجال العمارة وإبراز الجمالية التي ارتكزت عليها.

- **مرجعيات الفن العربي الإسلامي:**

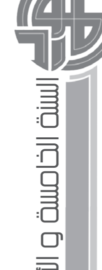
عرف الإنسـان الكهـوف منذ القـدم واتخذها مسـكنا جاهزا له، جسـد اغلب نشـاطاته على سـقوف وجدران هـذه الكهـوف كذلك الحال نفسـه على الصخور والعظـام وكل ما ملكت أيمانـه فكانت وما تـزال سـجلا لأروع المآثر الفنية التي تعد بجلاء الحجر الأسـاس لنشأة الفنون بدون أدنى شك.

قام بعد ذلك بتطوير هذه المسـاكن مستعملاً خامات البيئة المحيطة من الأشـجار والأحجار وعظام الحيوانات وجلودها فأينما يكون الكلأ تكون هنالك مساكن مختلفة له، فتطورت هذه الأشـكال من العمارة إلى أشـكال أكثر ملائمة للبيئة وتطويعها وفقا لخدمته.[١]

لعبـت العقائـد الدينيـة والعبـادات لـكل الحضارات القديمة الدور الأكبر في هذا التطور نتيجة ارتباط الإنسـان القديم بعبادة الأوثان و(الآلهـة)، حيـث تطلب منـه إنشـاء المعابد والأبنيـة المختلفة لــ (عبادتهـم)، وتجميلها بأشـكال فنية بديعة كما هو موجود في العصر الحجري الحديث.[٢]

اتفقـت الآراء وأجمعت الكلمـة عن طريق علم الآثار (Archaeology)[٣]، على إن أقدم الآثار وأعرقها هي حضارتـا وادي الرافدين ووادي النيـل وان حضـارة وادي الرافدين هي الأقدم والأعرق ومصدرٌ مهمُ لكل الحضارات[٤] حيث ترك لنا الإنسان العراقي القديم كنوزا وروائع نفيسـة وذلك بما دونته أناملـه الطموحة على الألـواح الطينية والصخريـة أقدم التشريعات والقوانـين البشرية في العلـوم والمعارف كافة فكانـت ومـا تـزال بحـق الدعامـة الأسـاس للحضارات الإنسانية جمعاء فمن هذه الكنوز النفيسـة (فـن العمـارة). المتمثلـة بالمعابـد والزقورات التي تُعَدُ من الروائع الفنية المتقنة ذات القياسات الهندسـية المنتظمة والقصور والقلاع الحربية المحصنة والأبنية المستديرة[٥] توجـت بالأسـاليب الفنيـة المعروفـة فكانت الجداريـات المرسـومة والمنحوتات المجسـمة والغائـرة والبارزة، قـد زينـت واجهات هذه الأبنيـة بأفاريـز منتظمـة وطعمـت ببعـض الأحجـار ذوات الألـوان البهيـة المتنوعـة والمنحوتات البارزة أو الغائرة فشـكل بعضها بمـا يسـمى بالفسيفسـاء، بيـد أن مواضيع الرسـوم والمنحوتات تُمثل مشـاهد سياسـية وعسـكرية ومشـاهد صيد وحياة عامة حافلة بالنشاط والحيوية، تظهر الحركات الإنسانية والحيوانية مرة ومرة أخرى الحركات النباتية والخطوط الهندسية المختلفة متشكلة بذلك بما يعـرف بالزخارف الجميلة كذلـك ازدانت بها الرقـم الطينية والصخريـة والأواني الفخارية والمعدنيـة على حد سـواء، امتازت هذه الفنون بالواقعية والتجريدية غالبا وبعض الأسـاليب الفنية الأخرى.

وصلت هذه الفنون والأنشطة من أهل الرافدين إلى العالـم كافة عن طريـق الحروب والتجارة أو الهجـرات المختلفة الأسـباب سـواء أكانت سياسـية أم عسـكرية أم اقتصاديـة، فكانت التأثـيرات واضحـة في الحضـارات الأخـرى كالفرعونية والهيللينية والإغريقية والفارسية والرومانيـة والبيزنطيـة والقوطيـة[٦] وأخيرا وليس آخرا اسـتقرت داخل قلاع الإمبراطورية الإسـلامية التي اسـتمدت أهـم مقوماتها من موروثها الأصيل(المغذي الرئيس لها)، المتمثلة في حضارتي وادي الرافدين ووادي النيل وبات



الفـن العربي الإسـلامي الوريث الشرعي، على إن هذا الفن الجديد اثر وتأثر بناتج حضارات الأقاليم التي دخلت الإسـلام بـلا ضير فتبلور الفـن العربـي الإسـلامي وخـرج بشـخصية فنية جديدة متميزة ومنسـجمة مع خصائص وأصول الدين الإسلامي فبلغ ذروته في العصر الأمـوي والعباسي، وأكثر هذه المباني في أماكن بعيدة ولا يسهل درسها دائما[7]. يجد الباحث لفـن العمـارة الإسـلامية خصائـص متميزة ومشـتركة كالقباب وهي من السـمات المميزة في العمارة الإسلامية منها الدائرية التي تستند عـلى مقرنصـات جميلة أشـبه بخلايـا النحل والبصليـة والمفلطحـة والبيضاويـة الشـكل والمخروطية، والمآذن الشبيهة بهذه القباب إلى حد ما.[8]

● مآثر المسـتشرقين في الحضـارة العربية الإسلامية:

ظهر فكر أوروبي لا يؤمن إلا بالتسيد والتميز عرقيـاً وثقافيـاً دون الاكـتراث أو الاعـتراف بعمليـة التبـادل الثقـافي أو الحـوار المتوازن بين الحضـارات البشرية المتنوعـة كلها أثرت بالمقابـل عـن قصـد أو دونـه عـلى كتابـات المسـتشرقين وتفاسـيرهم وبالأخـص الأعـم بالتاريخ العربي الإسلامي وأوقعتهم في أخطاء منهجية وتاريخية وفلسـفية بسـبب سـيادة النزعـة الوضعيـة وظهور المذهـب التجريبي الذي لا يؤمن إلا بالوجود المادي الملموس الذي انعكـس على كتاباتهـم التاريخية عن التاريخ العربي الإسلامي عبر عصوره المختلفة[9].

وبالمقابـل فـان ارض الشرق جُعِلَـتْ من قبل الخالـق جـلَّ جلالـه أن تكـون نـواة مباركة تُخْرِجَ من صعيدهـا الخير لكل البشر فالكتب السـماوية كلها تدعم هذا القول بـلا مراء. وكان العالم كله يسـبح ببحر الظلمات ومـا انفك الله سبحانه وتعالى في إرسال رسله وأنبيائه ومنهم مَنْ قُتِل ومنهم مَنْ كُذِب. واختتمها برسـالة الإسلام العالمية يقودها الصادق الأمين والرسـول الكريم محمد بن عبد الله (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) يقول سـبحانه وتعالى وهو الحق: {وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ }[10]. لذلك أرسل محمد (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) رُسُولَهُ إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الدين الجديد الذي كُلِفَ به لأنه رحمة مهداة قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا أَنَا رَحْمَةٌ مُهْدَاةٌ»[11].

تطلب ذلـك الاحتكاك بـكل الأجنـاس البشرية من مشـارق الأرض ومغاربها للدعوة الجديدة، استجاب لهذه الدعوة الألوف من العوام وانتشر الإسلام سريعاً كالنار في الهشيم دخل في العقول والقلـوب قبـل أن يدخل في الحصـون والأقاليم فالبشر كلهم ينتظرون ديناً إنسانياً يحمل العدالة وينظم حياتهم المتمسـكة بالقوانين الإنسـانية البالية. لذلك هـدم النبي محمد (صلى الله عليه وعلى آله وسـلم) أسوار الخوف والطغيان وفتح أبواب الحب والحنان شـمل الإنسـان والشـجر والحيـوان إذ تمكن هو (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) ومن تلاه من الخلافة الراشدة ومن الأمراء والملوك ممن أتوا بعدهـم أن يكونوا إمبراطورية تعظـم الله العـلي القديـر وصلـت إلى الجنوب الغربي لأوروبا وشـكلت مدارس للعلم والمعرفة فكانـت مـدارس الأندلس نبراسـاً لـكل الناس غطـت أوروبا ببحور العلم والمعرفة، فمنهم من حمل على الإسـلام ومنهم مَن وجـدَ ضالته فيه لهذا نشأت بعد ذلك مدارس الاستشراق بمراحل وعصور متناوبة عبر التاريخ.

انهـال المسـتشرقون عـلى أراضي أمـة العرب المسـلمة بحملات عدة وكان هدفهم الأسـاس دراسـة أوضاع العـرب المسـلمين الاجتماعية وحضاراتهـم وكل مـا يتعلـق بهـم، لخدمـة أغراض التبشـير[١٢] من جهة، وخدمة أغراض الاسـتعمار الغربـي لبلدان الاسـلام من جهة أخـرى، ولإعـداد الدراسـات اللازمـة لمحاربة الإسـلام وتحطيـم المسـلمين فضـلاً إلى ذلـك الانقسـامات والتناحر بين الأوروبيين أنفسهم للبحـث عـن متاجـر وحلفـاء لهـم في الشرق الكرماء والرحماء وشهادة لوبون من شهادات عـدة تنصف العـرب المسـلمين في الشرق «لم يشهد التاريخ فاتحين أرحم من العرب».[١٣]

تمثلـتْ تلـك الحمـلات بفـرق تنقيـب عـن الآثـار فرنسـية وانكليزية وأمريكيـة وألمانية واسـتطاعت الأخـيرة كسـب ود الإمبراطورية العثمانية التي سرعان ما حصلت على مكسـب تاريخـي منهـا وامتيـاز بإقامة سـكة حديد بغداد- برلين كوسيلة حقيقية للنفوذ الألماني. واصطدمـت بالمصالح الانكليزية والفرنسـية والروسـية، وشـكلت عقـود السـكك الحديد والقـروض والطلبـات الصناعيـة والحربيـة موضوعـا للصراع الحـاد بين باريـس ولندن وبرلين[١٤].

أرسلت المانيا خيرة علمائها المختصين بشؤون الشرق الى ارض الرافدين كان ابرزهم حماسا واصغرهم سناً عالم الآثار والمهندس المعماري (وولتر أرنسـت أندريه)، المولـود قرب لايبزغ في مدينة برلين الألمانية في ١٨ من شـهر شباط لسـنة (١٨٧٥م)، كان منـذُ نعومـة أظافـره مولعـاً بالفنـون وعـلى الأخص الأعم الرسـم والنحـت متأثراً بوالده الذي كان يمتهن حرفة النجـارة وما فيها من نقوش وزخـارف تُبْهِرُ من رأى محاسنها إذ تبدو عليها ملامح شرقية صنعتهـا أيدٍ عربية إسـلامية غزت المجتمعات الأوربيـة وقتـذاك لاسـيما الألمانية منهـا لهذا اسـتلهمت (اندريه) الذي حاول محاكاتها من خلال والده وكانت أُمه المشـجع لـه فيما نبغ وهي التي فَتَحَتْ لأبنهـا آفاق المعرفة بالشرق وبـدأت تظهر ميولـه إلى الدراسـات الشرقية وبذلك يمكن القول بان (أندريه) نشـأ في بيتٍ اتخذ مـن الفنون العربية الإسـلامية أساسـا للإبداع وإبراز السـمات الجمالية للفنون، ولما بلـغ (أندريـه) بدايـة العشرينيات مـن عمره دَرَسَ الهندسة المعمارية ونال استحسان ولاة أمره في الجامعات الألمانية نظراً لذكائه الشديد وعبقريته في الفن فضلا عن اختصاصه الدقيق في المجال الهندسي المعماري.

في عـام (١٨٩٨م)تم ترشـيحه للسـفر إلى العراق للتنقيب عن الآثـار البابلية القديمة ودراسـتها تحت قيادة عالم الآثار (روبرت كولَـدوَي (١٨٥٥- ١٩٢٥م) Koldewey Robert[١٥]شـارك أندريـه في أعمال التنقيب الأثـري في مدينة بابل جنـوب بغداد بنحو ٨٨ كم، كما شارك في التنقيب في موقع فاره والاسم القديم لهـا(Shuruppak)[١٦] ويعود اهتمام الألمان بالكشـف عن حضارة الشرق القديم إلى عام(١٨٩٠م)، فبعد جولة دراسية لمدينة بابل قـرروا العمل فيها برئاسـة كولدويه الذي قاد من عام (١٨٩٩م) حتى عام (١٩١٧م) أعمال التنقيب الأثري؛ بتكليف من جمعية الاستشراق الألمانيـة، وبهـذه الأعمـال تم وضع الأسـاس المنهجـي لعلـم التنقيـب الأثـري. وتخصص في هذه «المدرسـة» منقبون شـبان كان منهم

أندريه الذي نقب في آشور من عام (١٩٠٣م) إلى عام(١٩١٤م) يساعده (هرتسفلد)[١٧]. وكشفت أعمال التنقيب في آشور عن معبد (الإلهة) عشتار بمراحله الحضارية المتعاقبة فضلاً عن تماثيل لمتعبدين، وقصر قديم يعود في أساساته إلى العصر الأكادي وقبور تنتمي إلى ذلك العصر وحقق الألمان كذلك توفيقاً كبيراً في مدينة الوركاء (أوروك القديمة)[١٨].

شارك أندريه إلى جانب (كولدويه) في المدة بين(١٩٠٢– ١٩٠٣م) في أعمال التنقيب في موقع فاره التي أسفرت عن لقى أثرية متنوعة من عصر جمدت نصر، والعصر السومري، وألواح طينية مكتوبة بالخط المسماري عليها طبعات أختام أسطوانية من العصر السومري كذلك أسهم أندريه إسهاماً فعالاً في بناء جناح الآثار الشرقية القديمة في متحف الدولة في برلين وتجهيزه. لقد كانت المباني التي قام الآثاريون بالتنقيب فيها في اليونان ومصر مبنية من الحجارة، أما العمارة في وادي الرافدين فكانت في معظمها من الطوب (اللبن)، وكان تتبع هذه الجدران من الامور غير المعروفة للمنقبين الأوائل، وكان (كولدويه) و(اندريه) أول من تتبع هذه الجدران المصنوعة من الطوب (اللبن) بنجاح[١٩].

زار(اندريه) الكثير من البلدان الشرقية منها مصر وسوريا ولبنان فضلاً عن العراق. كانت هذه الرحلات تجربة روحية شدما أثرتْ في نفسه وفَتحَتْ عينيه على عالم يختلف عن عالمه الذي نما وترعرع فيه فاتسع افقه وأصبح مرهف الإحساس بالفروق الدقيقة والعديدة بين الشعوب والحضارات على وجه المعمورة مما جعله اقدر على فهم التاريخ والنظر إلى حضارات الشعوب نظرة عميقة نافذة وخاصة ما يتعلق ببلاد العرب المسلمين إذ رَكَّز على دراستها بكل أبوابها لذلك كان يدون كل ما رأت عيناه من بدائع الجمال التي كانت تزين تلك البلاد العربية سواءٌ أكانت بيئة طبيعية أم مشيدة. رُشِحَ مديراً للتنقيب في العراق(١٩٠٣– ١٩١٤م) كما مرَّ، وتمكن من اكتشاف ملامح العاصمة الآشورية القديمة في هذه الفترة الزمنية، كما أجرى التنقيب عن الآثار في الحضر ومدن أخرى من حضارة وادي الرافدين. وفي عام (١٩٢١م)أصبح (أندريه) مشرفاً على متحف برلين وبالنظر لمركزه العلمي الرفيع، وتقديراً لإسهاماته الفكرية العديدة مُنح منصب مدير عام (١٩٢٨– ١٩٥١م)، على الرغم من انه كان يدرس دروساً في التاريخ المعماري في الجامعة التقنية في برلين منذ عام (١٩٢٣م). ويمكن أن يُعَدَ من كبار المستشرقين المعاصرين الذين وقَّفوا حياتهم على دراسة التراث العربي الإسلامي بكل عصوره وأسهموا إسهاما كبيرا في تعميق النظرة الغربية إلى المؤسسات العربية الإسلامية. أسهم في وضع أسس عظيمة لحضارة العراق القديمة وكذلك الإسلامية. له العديد من الآثار نُشِرت في مجال الفن وعلم الآثار ضمن سلسلة الكتب العلمية التي تصدرها جمعية الاستشراق الألمانية ومؤلفات كثيرة يعالج معظمها أعمال التنقيب الأثري ونتائجها في مدينة آشور. بيد أن ما احرزه في العمارة الاسلامية العظيمة المتمثلة بمراقد الائمة الاطهار (عليهم السلام) في العراق يُعَدَ

نقطـة ارتكاز مهمة في ابـراز المعالم الجمالية لهـذه المراقـد الطاهرة والحفاظ عـلى هويتها التاريخية للأجيال المسلمة عبر العصور، يمكن قراءة ذلك في ابرز اعماله الفنية التي رسـمها، يُظهِر فيها الجمال الإلهي المتمثل بثرى أئمتنا الأطهـار (عليهـم الصـلاة والسـلام) المتلألئ في مشـاهدهم الناطقة بروح العبق الاسـلامي الموشـاة بالذهب التي تُسحِر مَنْ رأى معالمها، كانت وما تزال وسـتبقى بقـدرة الخالق جَلَّتْ قُدرتَهَ عنواناً للإنسانية بكل مشاربها في الجود والإيثـار والعطـاء يقصدها الزائـرون في كل زمان ومكان[٢٠].

● **طارق مظلوم: حياته، ابرز أعماله**

هو الرسـام والنحات والآثاري العراقي طارق عبـد الوهـاب مظلـوم المولود في بغداد سـنة (١٩٣٣م) ، ضمن الجيل الثاني من الآثاريين. احـب الفنـون وفي الاخـص الرسـم والنحت، تعلـق بتاريـخ حضارتـه الرافدينيـة ومآثـر الابطـال القدماء الذين أرسـوا معالـم الحياة وأسسـوا اللبنـة الاولى للفنون والعلوم بشـتى الاتجاهـات الامـر الـذي حدى بـه ان يختص بدراستهم والوقوف على آثارهم، حصل طارق عبـد الوهـاب مظلوم عـلى الدكتـوراه في علم الاشـوريات وفنون وحضـارة وادي الرافدين من جامعة لندن في عام (١٩٧٠ م) . وشـارك في معظم معارض جمعية الفنانين التشكيليين، ومعـارض مشـتركة خـارج وداخـل العراق، كما شـارك في معـارض الواسـطي، ومؤتمر الفنانـين، وجماعة بغداد. كتب بحوثاً عدة عن الفـن والآثار في انكلترا وبغـداد، وله كتاب عن الازياء الاشورية طبع بلغات عدة، وكتاب آخر عـن مدينة نينوى الاثريـة. وهو عضو جماعة بغداد للفن الحديث وعضو جمعية التشكيليين ونقابـة الفنانـين في مديرية الاثـار العامة، له لوحة جدارية في دار الضيافة. وهو متزوج من الدكتورة ريا النقشبندي، رئيسة سابقة لقسم اللغة الانكليزية في كلية اللغات/ جامعة بغداد وله ولد أسمه يحيى وبنت تدريسية أسمها آية مسؤولة المرسـم في كلية اللغات. توفى الآثاري الفنـان طـارق مظلـوم في يـوم السـبت: ٢٣ تشريـن الثانـي مـن السـنة الميلاديـة ٢٠٠٢/ ١٨ رمضـان من السـنة الهجرية (١٤٢٣) رحمـه الله وغفر لـه وتقبل منه صالح الاعمال.

● **أهم أعماله:**

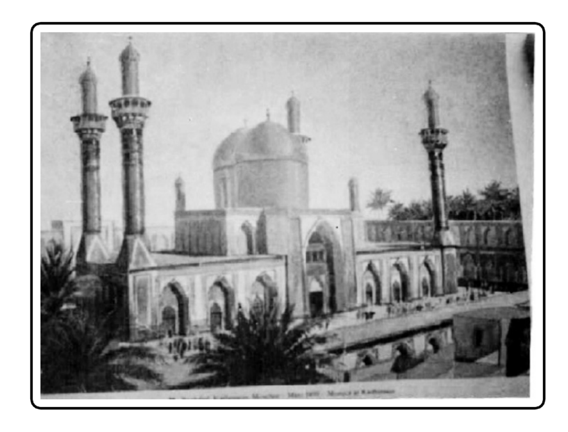
اصبـح طـارق عبد الوهـاب مظلـوم مختصاً في علـم الآثار بعد ان اكمل الدراسـة في الكلية عام (١٩٥٥م) . بـرع في عمله الجديد بمجال البحـث والتنقيب مع زميله بهنام أبو الصوف واشراف الآثاري البريطاني السي ماكس ادغار لوسـين مالوان أول مدير للمدرسة البريطانية للآثار في العراق.

تمكـن طـارق مظلـوم وبأسـم وزارة الآثـار العراقيـة مـن اكتشـاف بوابـة شـمش التي أثارت الدهشـة والإعجاب بـين فريق التنقيب إذ اسـتطاع ان يحـل رموزها بدقـة عالية من دون أن يعـرض المـكان المنقـب لاي تلـف أو ضرر لحرصـه الشـديد وعلميتـه الرصينة في تعقب الاثر وإزالة الاتربة والشـوائب المتراكمة



لوحة (١)

أسم العمل:ـ مرقد الجوادين في الكاظمية .
قياس العمل:ـ٣٨,٦سم × ٢٥,٧سم.
المادة:ـ ألوان مائية .
تاريخ العمل:ـ آذار ١٨٩٩.
مكان العرض:ـ مذكرات ولتر أندريه الأثرية .
المصدر:
.E.W. Andrae & R.M. Boehmer,1989, P.26



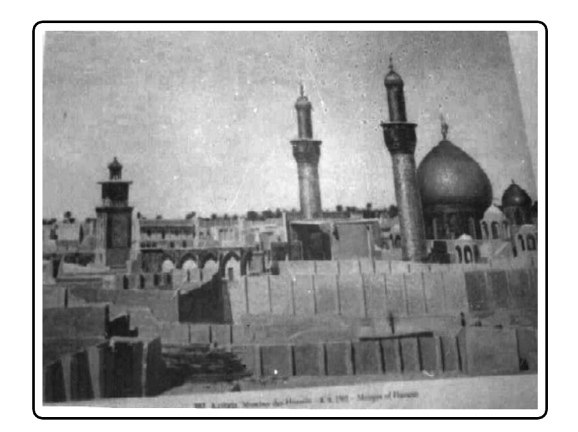
لوحة (٢)

أسم العمل : السوق ومرقد علي بن أبي طالب (عليه السلام)، في النجف الأشرف.
قياس العمل :ـ٢٥,٠سم ×١٧,٥سم.
المادة :ـ ألوان مائية.
تاريخ العمل :ـ ٢/٤/ ١٩٠١م.
مكان العرض :ـ مذكرات الفنان أندريه.
المصدر:
.E.W. Andrae & R.M. Boehmer, 1989, P.67



لوحة (٣)

أسم العمل :ـ مرقد الحسين (عليه السلام) في مدينة كربلاء االشريفة.
قياس العمل :ـ ٣٥,٥سم ×٢٥,٥سم .
المادة: ألوان مائية .
تاريخ العمل :ـ ٤/٤/ ١٩٠١م.
مكان العرض :ـ مذكرات أندريه.
المصدر :
.E.W. Andrae & R.M. Boehmer, 1989, P.68



عـلى الآثار بصـور صحيحـة. تبـين في بوابة شـمش أنه تم الاتصال عبر اثنين من الخنادق والمجاري المائية من خلال سلسلة من الجسور التي قطعت الأقواس من كتل طبيعية. تم بناء هيـكل الطين وكذلـك الطوب المحترقـة، التي تحمل ختم سـنحاريب. فمـن الممكن أن هذه المنحوتات تمثل سـقوط نينـوى وهي مرحلة ما بعد الآشـورية. وتتضمن الخطـة الداخلية للبوابة سـت غرف كبيرة. شارك في ترميم كل من قطسيفون وأبواب نينوى.[٢١]

اسـتطاع الآثاري طـارق مظلـوم وبعد عمله الـدؤوب ونجاحاتـه الباهـرة في الوقوف على اسرار المـاضي الدفين لحضارة بلده العراق ان يتوج تلك النجاحات باكمال دراسـته وذلك في منتصف العقد السـادس من القرن العشرين، وتحـت اشراف السـير مالـوان حصـل عـلى شـهادة الدكتوراه في الآشوريات من لندن عام (١٩٧٠م). شغل مناصب عدة في مجال الآثار وعلومها وتصدرت ابحاثه في مجلة سومر التي تصدر باسـم مديريـة الآثـار العراقية خلال العقدين السادس والسابع من القرن العشرين ولـه بحوث منشـورة في المجـلات البريطانية، اصبح مديـراً عاما لمديرية المتاحـف العراقية وذلك بعد عام(١٩٨٠م).

أمـا في مجـال الفنـون الجميلة فـكان له وقعٌ ملموسٌ في الرسم والنحت حيث رسم باسلوب بدائـي وحر ورصـين اجـل اعمالـه، وعندما يرسـم الحاضر كأنه صور نقشت على جدران الكهوف، أشـبه بـان تكـون مقاربة للرسـم البدائي، فالأسـلوب عنـده يمتلـك تفرده بين الرسـامين العراقيين، وهذا التفرد، بحد ذاته، يشـكل موقفـاً انتقاديا للاسـاليب الانطباعية والتقليدية او للمحاولات ذات النزعة الشـعبية السـياحية ان مفارقتـه، وسـخريته، تكمن في اسـتحضار الماضي.. وحريته بالرسـم توضح سايكولوجيته بالاسـتعمال التعبيري للألوان، والتنقيط، والخطـوط الملتوية. من اهم اعماله في الرسـم: لوحة مرقد الامام علي عليه السلام ومسـجد الكوفـة (لوحـة) موضـوع هـذه الدراسـة، ولوحة ذو النـون (نبي الله يونس) في بطـن الحوت. يتضح من هـذا تأثره الكبير بتاريخـه الفني العريـق، اسـتعار فكرة هذا العمـل من التـوراة والقرآن الكريـم في تعزيز وتقوية مخيلته التـي ترمي الى بلورة واخراج هـذه الفكرة الى حيز الوجود من خلال تعبيره الفني المتمثـل بهذا العمـل التصويري المنجز ولـه كذلك اعمال أخرى تحكي الواقع العراقي في الثمانينـات. وللفنان جداريـة كبيرة في دار الضيافة في بغداد تروي حكاية التراث الآشوري وتمجده. بينما كان وقعه أشد في مجال النحت نظرا لتجسـيم الاشـكال وضخامتها حسـب الخامـات المسـتعملة عـلى اختـلاف أنواعهـا وموضـوع العمـل، والنحـت بطبيعـة الحال يتميز بالثقل والمشـقة وقـوة التحمل والصبر وحسـابات اخـرى تتعلـق بجماليـة النسـب والحجم والفضاء المناسب له، فالجدارية تُرى مـن جهة واحدة كما هـو معلوم بينما النصب النحتـي يُـرى ويُقرأ من جميـع الجهات، هنا

مكمن المشـقة في الوقت ذاته يُعدُ غاية الغايات في الجمال والإبداع. تمتاز اعماله النحتية بقوة التعبير وحيويتها والمبالغة في الحركات كما في نصب المقاتل العراقي في باب المعظم الذي نقل داخل وزارة الدفـاع العراقية، ونصب الحوت في البصرة.

- **تحليل العمل**

طـرَّزَ إسـم النجـف المعاجـم وكتـب الأدب والتاريخ، فهو علّو من الأرض وغلظ نحو نجف الكوفـة، وكل شيء عرضتـه، فقـد نجفته،[٢٢] والنجفة مسنّاة بظاهر الكوفة تمنع ماء السيل أن يعلو مقاربهـا ومنازلها.[٢٣] لا يُذكَر مدينة النجف الاشرف في أي محفل سـواء أكان علمياً أم ادبيـاً إلا ويذكر معنـى الحضارة والتاريخ والقداسـة فهـي مدينـة عريقـة لها قدسـية عظيمة بشـواهدها الدينيـة ومكانها المرموق وحاضرة للعلوم منـذ فجر التاريخ والى يومنا هـذا. زاد مـن مكانهـا واهميتهـا وشـهرتها إحتضانها لثـرى أمير المؤمنين الطاهر علي بن ابي طالب (عليه الصلاة والسلام) أسسـت في ظهر الكوفة، وتبـوأت مكاناً مرتفعاً لا يعلوها المـاء على حافـة هضبة مسـتديرة مشرفة على مـا حولها. تبعد عن مدينـة بغداد الى الجنوب الغربي بـ (١٦٠كم).

أضحت هذه المدينة العظيمـة مضربا للأمثال ومرتعـا علميا وأدبيـا لأولي العقول واصحاب النـزال في شـتى المعـارف لاسـيما الفنـون، بعـد أن كانـت ومـا زالـت سرة الارض ونواة اسـتقطاب الانبياء والرسـل على مر السـنين. نالـت استحسـان الغرب قبل العـرب لعلمهم الاسـبق باهميتهـا وقدسـيتها ونبـل اهلهـا وامتلاكهـم الصفات المحمودة التي جبلهم بها العلي العظيم. انهالت عليهم الرحالة واصحاب الفضول في البحث والتحري والتنقيب، فأثخنوا كتبهم ومخططات رحلاتهم بسـحرها الدفين ومجدها الرصين، عززوا مخطوطاتهم بصور عدة في منتهى الجمال والدقة.

لـم يحد الفنان العراقي عـن جادتهم بل أكمل ما انتهوا عليه، تجلى ذلك باعمال فنية مختلفة لها في التعبير والجودة في المعنى منازل عظيمة تتناسـب طردياً مع مكانة وقداسة ارض أمير المؤمنين(عليه الصلاة والسـلام) فتى الاسـلام وعنـوان الشـهادة وجوهر الحكمـة وسر بيت النبـوة الشريفة، فاحتضنـت المتاحف العالمية أعمـال عـدة لفنانـين عراقيـين من مشـارب كثيرة وبأسـاليب فنية متباينة بحسـب هواهم ووجدانهـم وأحاسيسـهم الرهيفـة في ايصال الافكار لبني البشر ولكن بلغة الخطوط والألوان على سطوح مستوية (اللوحة) عن قدسية أرض النجف الخالدة. تفردت هذه الدراسـة عن أحد هؤلاء العمالقة العراقيين ألا وهو الفنان الآثاري طارق مظلـوم في عمله الكبير(مرقد الامام علي بن ابي طالب عليه السلام ومسجد الكوفة).

صَوَّر طارق مظلوم مقدسـات النجف الاشرف على سطح ذي بعدين لكنه احتوى اغلب المعالم الطبيعيـة والتراثية بنظـرة علمية، فالآثاري لا يبني نتاجاته من مخيلـة وتخمين قد لا يمكن تجاوزهما إلا إن الاسـاس كله ينشأ من البحث والتنقيـب والتحري وقـراءة احـداث التاريخ بصوره المنطقية المتسلسـلة. ففـي هذا العمل الفني التصويري المنجز دلالات وشواهد تُحكي للمشـاهد قصصـاً ومآثر عظيمة مـرت بهذه الارض المقدسة المعطاء.

يمكـن تقسـيم هـذا العمل من قبـل الباحثين لغـرض قـراءة الاحداث الى قسـمين: القسـم الاول مـن الوسـط الى الاعلى، والقسـم الثاني مـن الوسـط الى الاسـفل، أما القسـم العلوي فيقسم الى قسـمين اثنين (أيمن وايسر)، ففي القسـم الايمن تتضـح معالم كثيرة مدروسـة ومتسـنهة ولا يعلم حدودها الا العلي العظيم، فقد حـاول الفنان جاهداً مـن تعقب الاحداث وسـيرها بتبني حركـة النهر (قـد يكون بحر النجـف)، من الاراضي المرتفعـة الى المنخفضة حسـب قوانين الاستطراق المعروفة في السوائل أو طبيعة حركة السوائل من الاراضي المرتفعة الى المنخفضـة، لهذا يُشـاهد النهـر يتجه من اعـلى اللوحـة الى اسـفلها باتجـاه اليمـين إذ يتسع كثيرا وتتوسطه جزيرة بيضوية الشكل تحوي مجموعة من اشـجار النخيل واشـجار اخـرى كأن تكون حمضيـات. يعلو هذا النهر جسرٌ يبـدو من الطـوب والأعمـدة الحجرية، تتضـح خطوط لطـرق متعرجة ومسـتقيمة عند حافتـي الجسر للدلالة على حركات الزوار مـن والى الأرض المقدسـة. تتـلألأ على ضفتي النهر مجاميع من الاشـجار المختلفة تتسيدها اشـجار النخيـل، لـم يـترك الفنـان التاريخ القديـم المتمثل(بالبحـر والبيئـة العتيقـة) ليكون نسـياً منسيا، بل توجه بالبيئة الايمانية الحديثـة المتمثلـة بالمنـارة، قائلاً: واهمـاً مَنْ يقـول أو يُفكـر بانقطاع ماضينـا بحاضرنا، إنهـا النجف العتيقـة المليئة بعنفـوان الحياة المتفائلة بالوجود السرمدي الطاهر فتيار مياه النهر المنحدر بشـدة وعنـف لا يرضى بالركود والجمود بل يفتك بكل خامل وحسود ويرتقي ليلتقـي بالمنـارة العلية الطاهـرة الابية، بهما ومنهما يُبـذلُ العطاء ويُجزلُ السـخاء، فالماء غذاء الجسد والايمان غذاء الروح والجسد.

أما في القسـم الايـسر العلوي من هذا المشـهد النبيـل فتتضـح معالم الوجود ومنـبر الحياة العزيزة ومجـد لا يعرف الحـدود انها الربوة العليـة (مرقـد أمير المؤمنـين عليه السـلام)، بناء هندسي يبدو مربع الشـكل تتوسـطه قبة ضخمـة تتوسـط مأذنتـين رشـيقتين تحيط بالمرقد اضرحة الاحباب والأتباع الذين عاهدوا الامام (عليه السلام) بالبيعة الابدية فمنهم مَن يرقد بقبر صغير ومنهم مَن تعلوهم قبابٌ وان كانـت صغيرة كما تبدو قياسـاً بمرقد المحور الشريـف (عليه السـلام)، الـذي يُنيره قرص الشـمس الذهبي تكريمـاً له، فهـذه الهالة لا تُمنح إلا لصاحبها فحسـب رؤية أهل الفن في القديم. يظهر في اسـفل يسار المشهد فارسان شـدا الامر وعزما عليه ليلبيـا امرا عظيماً كأن يكون رسالة ايمانية أو استقبالاً لوفود انهالوا للتبرك أو التماسـاً لشفاعة. فارسان يمتطيان صهـوة حصانين مختلفين في اللـون والحركة والسرعة يشـقان الصعيد المقدس الذي اقسم بان يحملهما بكل امانة وسلام.

بينما تتجسـد الحداثة والتجديد بهذا الشريط المسـتطيل السـفلي من هذا العمل التصويري المنجز، ففيه تُشاهد الاشكال الهندسية المختلفة كالمربعة والمسـتطيلة والمثلثة كمـا في العمارة الاسلامية المتمثلة بهذا المسجد العريق في مدينة الكوفـة الاثريـة العظيمة فهي قبلة العشـاق ولهفة المشـتاق، طرزت هذه العمارة النفيسة مجاميع من الحـروف العربية المتناسـقة التي اقسمت على اتحادها ومصاهرة بعضها لتُشكل آيات بينـات من الذكـر الحكيـم وتتعانق مع

الاقـواس المختلفـة والزخـارف المورقـة التي تتراقص طمعاً وخوفاً وخشية من عظمة كلام العـلي العظيم. ومن الاشـكال الهندسـية التي توسـدت مضامـين الوجود في هـذا العمل هي (الدائرة) المتمثلة بعجلات السـيارتين والعربة التي تقودها الخيول. يبدو ان البيئةالاجتماعية الحـاضرة التـي تعايش معهـا الفنـان نُقلت بامانة خالصة فهذه الظواهر والمفردات تغنى فيها التاريخ بكل مجد وفخر.

تبـدو معالـم الزيـارة وحركـة الزائريـن من والى المسـجد واكتظاظهـم دليلاَ عـلى ايمانهم وحركاتهـم تعـزز جديتهـم وهـم يحملـون رايـات الاجـداد المختلفة الالـوان، تُشـاهَد في داخل المسـجد حـركات العبادة الخاشـعة في الصلاة المكتوبة، قسـم مـن المصلين في جماعة والقسم الاخر فرادى فهي تفسيرٌ دقيقٌ للحرية السـمحاء في ديننـا الحنيـف، يظهـر كذلـك علـم الدولـة العراقية في عهدهـا الملكي، كذلك تظهر معالم أخرى لمرقـد يبدو انه يعود لمرقد الصحابي ميثـم بن يحيى التمـار (رضي الله عنـه). إحدى الشـخصيات الايمانية العظيمة، عتقها امـير المؤمنين (عليه السـلام) من الرق وحظيت بالرزق، فبينما كان عبداً ذليلاً اصبح حراً نبيلاً، وهو احـد تلاميذ الامام علي بن ابي طالب(عليه الصلاة والسلام).

يتضـح من هذا العمل التصويـري المنجز بأنه رؤيا اثرية علمية عميقة كأنها خارطة مجسمة صـورة بزاويـة (٤٥ درجـة)، أو برؤيـة عين الطائر، أظهـرت معالم متباينة الاطراف بينها اميـال عدة كأنهـا قريبة ومتجـاورة تحتضن بعضها بعضاً، عبقرية الفنان الآثاري تجلت في ربط المعالم التاريخية التراثية القديمة بالواقع الحديث وان كان يبعد عن وقتنا هذا بأكثر من نصف قرن (١٩٥٧م)، وهذا بعين أثر يستحق الدراسـة لوحده ويُسـلط الاضواء على اطرافه وعمقه، إلا أنـه يُعَدُ حديثاً قياسـا لتاريخ تلك المشاهد المقدسة.

اعتمـد الفنـان الأسـلوب التعبـيري والرمزي مـع التسـطيح المقتبس من ازدهـار التصوير الاسـلامي في العصور الوسـطى المشرقة، يُعَدُ هذا العمل خارطة كنوز المحمود ثراها لأراضي العـراق المقدسـة في النجـف الاشرف، ووثيقة مهمة لقراءة التاريخ ولو بشـكل قريب لينهل منـه الطالب في مراحل العلوم المختلفة، ولوحة فنيـة عريقة لأحـد رواد الرسـم والنحت ومن الطبقـة الثانيـة للآثاريين الذيـن وهبوا العمر واذلوا الابدان من اجل الوقوف على امجاد الاولين الذين أُسسوا لتاريخ العراق المجد والسمو. بهذا العمل جنحت مخيلة الفنان بالمشاهد أو القارئ الى رؤية مشاهد من التاريخ الاول للإنسان. بل حتى اعمالـه الأخرى فإنها تبقى مرتبطة بهذا المنهج حيـث يجعل منها الفنان مشـاهد ذات طابع سـحري، أسـطوري لعبت دوراً مهماً في مثل هـذا الاختيار الذي يفسر، لنـا قدرته على اعـادة تصـور المـاضي، أولاً، وقدرته على خلق لوحـة ذات طابع رمزي، أو أسـطوري بمعنى أدق. وعلى أية حال، فأن هذا الاتجاه بالرسم في العراق،لم ينقطع، فقـد أمتد بتجارب متعددة يمكن دراسـتها، في مجال تأثـير (الرواد) على الأجيال اللاحقة من الرسامين.[٢٤]

هذا العمل مترابـط المعنى قوي التعبير ينبض بالحيـاة الطيبـة العزيـزة له قدسـية عظيمة

مستمدة من العنوان الرئيس. تمثلت فيه الخطوط الحادة الشديدة لتطابق جمالية الهندسة المعمارية الاسلامية، ومرنة تتراقص باتجاهات عديدة خلدها جريان النهر وتراقص اغصان الشجر وخطوط الطرق الترابية المقدسة. برز اللون الذهبي سيدا دون منازع لانه اقسم بان يكون موشاة للقباب المقدسة التي احتضنت رفاة اجدادنا العظام، الى جانبه كان اللون الابيض والاحمر والاسود والاخضر والاصفر لها وجود ممتزجة وفرادى.

● الهوامش

(١) عمارة ما قبل التاريخ
http://ar.wikipedia.org/wiki

(٢) المصدر نفسه.

(٣) وهو العلم الفتي الذي نشأ منذ منتصف القرن الماضي، واحدث انقلاباً خطيراً في معرفة الإنسان بتاريخه وتطوره في اكتشاف حضارات ومدنيات قديمة سبقت حضارتي اليونان والرومان بعشرة قرون، وغيرت آراء مؤرخي الحضارات عن أصول التمدن البشري وجذوره . ينظر: طه باقر، ملحمة كلكامش وقصص أخرى الملاحم والطوفان، منشورات وزارة الصحافة والأعلام- الجمهورية العراقية سلسلة دراسات (٢٠٢)، دار الحرية للطباعة، بغداد،١٤٠٠هـ -١٩٨٠م، ص١٠. مولا، علي، الموسوعة العربية، المجلد الاول(آ – الآريون)، الجمهورية العربية السورية، دمشق، ط١، ١٩٩٨م، ص٣٣٥.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) سوسه، أحمد، العرب واليهود في التاريخ (حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الاثارية)، وزارة الأعلام، مديرية الثقافة العامة،سلسلة الكتب الحديثة (٤١)، دار الحرية للطباعة (مطبعة الحومة) ١٩٧٢م/١٣٩٢ه، ص١١٣وما بعدها.

(٦) لوبون، غوستاف، حضارة العرب،نقله إلى العربية: عادل زعيتر طبع بدار أحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي وشركاؤه)، ط٣، القاهرة، ١٩٥٦م، ص٥٠٠.

(٧) المصدر نفسه، ص٥٢١.

(٨) الصيحي، محمد إبراهيم، الحضارة العربية وأثرها في اوربا، الناشر :مكتبة الوعي العربي (شارع كامل صدقي بالفجاله)، دار الجيل للطباعة، ١٩٨٤م، ص٧١.

(٩) فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي (القرون الإسلامية الأولى)، الأهلية للنشر والتوزيع، المملكة الأردنية الهاشمية، عمّان، وسط البلد، ط١، ١٩٩٨م، ص٢٨.

(١٠) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

(١١) وهو حديث صحيح أخرجه الحاكم في «المستدرك على الصحيحين» ج١: ص٣٥ والإمام أبو محمد الرامَهُرْمُزي في كتابه «أمثال الحديث» المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم-ح١٣- عن سيدنا أبي هريرة عن نبينا صلى الله عليه وسلم.

(١٢) بالدعوة الى اعتناق النصرانية، أو إدخال غير النصارى في النصرانية. وفي الصحيحين واللفظ للبخاري عن أبي هريرة قال: قال صلى الله عليه وسلم -: { ما من مولود يولد إلا على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه، كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسون فيها من جدعاء ؟}. والفطرة هنا هي الإسلام. البخاري الجنائز(١٢٩٢)،مسلم القدر (٢٦٥٨)،الترمذي القدر (٢١٣٨)،أبو داود السنة (٤٧١٤)،أحمد (٢/٣١٥)،مالك الجنائز (٥٦٩)

(١٣) نتنج، انتوني، العرب انتصاراتهم وأمجاد الإسلام، تر: دكتور راشد البراوي، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٤م، ص٧٠. لوبون، غوستاف، حضارة العرب، نقله إلى العربية: عادل زعيتر، ص١٣٩. كارل بروكلمان- نبيه أمين فارس، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص٩٠. حامد، أحمد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، دار الشعب، القاهرة، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م، ص٦١.

(١٤) دريفوس، فرنسوا جورج، (وآخرون)، أوروبا من عام ١٧٨٩م وحتى أيامنا، تر: حسين حيدر، مراجعة: انطوان أ. الهَاشم، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط١، ١٩٩٥م، ص٣٣٠.

(١٥)(روبرت كولَوَي (1855–1925)
Koldewey Robert) وُلِدَ عام ١٨٥٥م في مدينة بلانكنبرج أم هارز، برونزويك، ساكسونيا، ألمانيا. يُعَدُ من أبرز المؤرخين المعماريين في عصره اهتم اهتماماً

واســعاً في الآثار والتنقيب ويُسدى له المعروف في تتبع عمليات التحري في الآثار القديمة اذ اكتشـف شـارع الموكب وبوابة عشـتار وفي ذلـك اذهل من عاصره على الرغـم مـن انـه كان مختصـاً في الهندسـة المعمارية ومارس تدريس مـادة تاريخ الفـن في برلين وميونخ وفيينا. في عام ١٨٨٢م ترك التدريس في جامعة برلين دون حصوله على درجة متقدمة أثر انتخابه كمشارك في التنقيـب و أعمـال الحفـر ١٨٨٢- ١٩١٧م، توفي ١٩٢٥م. للتفصيل يُنظر:

Calder، William، III. Koldewey، Robert (1855-1925). Encyclopedia of the History of Classical Archaeology. Nancy Thomson de Grummond، ed. Westport، CT: Greenwood Press، 1996، vol. 1، pp. 646-47.

(١٦) مهـران، محمـد بيومي، تاريخ العـراق القديم، (مـصر والشرق الادنـى القديـم ص١٠)، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص٦٤.

(١٧)(Ernst Emil Herzfeld 1879 –1948)، عالم آثـار ألماني، عُنيَ خصوصاً بآثـار العراق وإيران وهو نصراني بروتسـتانتي من أصل يهودي. وُلِدَ في (سلَه) Celle في ألمانيـا في ٢٣ يوليـو (تمـوز)١٨٧٩، وتوفي في يناير(كانـون ثاني) ١٩٤٨م في بازل السـويسرية. عمل مهندس حفائر تحت اشراف (اندريه) في آشـور العراقيـة. للتفصيـل يُراجـع: بـدوي، عبـد الرحمن، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، تموز/ يوليو ١٩٩٣م، ص٦٠٥.

(١٨) محمـد علي، محمد عبـد اللطيف، تاريخ العراق القديـم حتـى نهايـة الالـف الثالـث ق. م، مكتبـة الاسكندرية، ١٩٧٧م، ص٩-١٠.

(١٩) دانيال، غلين، موجز تاريخ علم الآثار، تر: عباس سـيد أحمد محمد، دار الفيصـل الثقافية، مكتبة الملك فهـد الوطنية، الريـاض، المملكة العربية السـعودية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م، ص١٥٧- ١٥٨.

(٢٠) الكرمـلي، انسـتاس مـاري، مـزارات بغـداد، باللهجـة العاميـة البغدادية، تحقيق: د. باسـم عبود اليـاسري، مراجعة وتقديم: د. طالـب البغدادي، دار الورّاق للنشر المحدودة، العراق، بغداد، شارع المتنبي، ط١، ٢٠٠٩م، ص٦٠.

(٢١) http://history-world.org/nineveh.htm وزارة الثقافـة، الفنون التشـكيلية، الارشيف، ملف طارق مظلوم.

(٢٢) ابـن دريد، جمهرة اللغـة، مطبعة دار المعارف العثمانية ١٣٤٥ هـ . م٢/ ص: ١٠٨.

٢٣) الزبيدي: تاج العروس، توفي ٥٨١هـ، م٦/ ص: ٢٥١.

(٢٤) آل سـعيد، شـاكر حسـن، فصـول مـن تاريخ الحركـة التشـكيلية في العراق، الجمهوريـة العراقية، وزارة الثقافة والاعلام، دائرة الشـؤون الثقافية للنشر، السلسـلة الفنيـة(٥٢)، صـور لوحات من احـد معارض جماعة بغداد للفن الحديث، ١٩٨٣م، ج١، ص١٣٤.

● المصادر

● القرآن الكريم.

● بن حجاج، مسـلم، صحيح مسلم (كتاب الإيمان)، حققه: نظر بـن محمـد الفاريابـي أبو قتيبـة، دار طيبـة، ط١، ١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م.

● ن دريـد، جمهرة اللغة، مطبعـة دار المعارف العثمانية، ١٣٤٥ هـ.

● أبو داود سـليمان بن الأشـعث بن إسـحاق بن بشير بن شـداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْـتاني (المتـوفى: ٢٧٥هـ)، سـنن أبـو داود، حققـه: محمـد محيـي الديـن عبـد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت، {ب . ت}.

● آل سـعيد، شـاكر حسـن، فصـول مـن تاريـخ الحركة التشـكيلية في العراق، الجمهوريـة العراقية، وزارة الثقافة والاعـلام، دائرة الشـؤون الثقافية للنشر، السلسـلة الفنية (٥٢)، صور لوحات مـن احد معارض جماعة بغداد للفن الحديث، ١٩٨٣م.،

● باقـر، طـه، ملحمـة كلكامـش وقصص أخـرى الملاحم والطوفان، منشـورات وزارة الثقافـة والأعلام- جمهورية العراقيـة سلسـلة دراسـات (٢٠٢)، دار الحرية للطباعة، بغداد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

● البخـاري، محمـد بن إسـماعيل أبـو عبد اللـه، صحيح البخـاري، كتـاب الجنائـز، حققه: محمد زهـير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة

ترقيم ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط١، ١٤٢٢هـ.
• بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م.
• بـدوي، عبد الرحمن، موسـوعة المسـتشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، تموز / يوليو، ١٩٩٣م.
• بروكلمان، كارل، تاريخ الشـعوب الإسـلامية، تر: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت، ط٥، ١٩٦٨.
• بريـدوود، روبرت.ج، رجال الآثـار، تر: كمال الملاخ، دار الفكر العربي، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٠م.
• الترمـذي، محمـد بـن عيسى بن سـورة، سـنن الترمذي (الجامع الكبير)، حققه، بشـار عـواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٦ .
• حامد، أحمد، الإسلام ورسوله في فكر هؤلاء، دار الشعب، القاهرة، ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
• دانيـال، غلـين، موجز تاريخ علم الآثار، تر: عباس سـيد أحمـد محمـد، دار الفيصـل الثقافيـة، مكتبـة الملـك فهد الوطنيـة، الريـاض، المملكـة العربيـة السـعودية، ط١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
• دريفوس، فرنسـوا جورج، (وآخـرون)، أوروبا من عام، ١٧٨٩م، وحتى أيامنا، تر: حسين حيدر، مراجعة: انطوان أ. الهَاشـم، منشـورات عويـدات، بـيروت، باريـس، ط١، ١٩٩٥م.
• الزبيـدي، محمـد مرتـضى، تـاج العـروس مـن جواهر القاموس، مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، {ب . ت}.
• سوسـه، أحمد، العـرب واليهـود في التاريخ (حقائق تاريخية تظهرها المكتشفات الاثارية)، وزارة الأعلام، مديرية الثقافة العامة، سلسلة الكتب الحديثة (٤(١)، دار الحريـة للطباعـة (مطبعـة الحومـة) /١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
• الصيحي،محمد إبراهيم، الحضـارة العربية وأثرها في اوربـا، الناشر :مكتبة الوعي العربي (شـارع كامل صدقي بالفجاله)، دار الجيل للطباعة،١٩٨٤م.
• فوزي، فاروق عمر، الاستشراق والتاريخ الإسلامي(لقـرون الإسـلامية الأولى)، الأهليـة للنـشر والتوزيع، المملكـة الأردنيـة الهاشـمية، عمّـان، وسـط البلـد، ط١، ١٩٩٨م.
• الكرملي، انستاس ماري، مزارات بغداد، باللهجة العامية البغداديـة، تحقيـق: د. باسـم عبـود اليـاسري، مراجعة وتقديـم: د. طالب البغدادي، دار الـورّاق للنشر المحدودة، العراق، بغداد، شارع المتنبي، ط١، ٢٠٠٩م.
• لوبون، غوسـتاف، حضارة العرب،نقله إلى العربية:عادل زعيتر طبع بدار أحياء الكتب العربية (عيسى ألبابي الحلبي وشركائهِ)،ط٣، القاهرة،١٩٥٦م.
• محمـد علي، محمد عبـد اللطيف، تاريخ العـراق القديم حتـى نهايـة الالـف الثالـث ق. م، مكتبـة الاسـكندرية، ١٩٧٧م.
• مهـران، محمـد بيومي، تاريـخ العـراق القديم، (مصر والشرق الادنـى القديـم ص١٠)، دار المعرفـة الجامعية، الاسكندرية، ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
• مولا، علي، الموسـوعة العربية، المجلـد الاول(آ– الآريون)، الجمهورية العربية السورية، دمشق، ط١، ١٩٩٨م.
• نـج، انتونـي، العـرب انتصاراتهم وأمجاد الإسـلام، تر: دكتور راشد البراوي، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٤م.
• /http://ar.wikipedia.org/wiki
• عمارة ما قبل التاريخ.
• https://www.youtube.com/watch?v=URM_QYIWseM
• حلقات موثقة مع عالم الآثار المرحوم بهنام أبو الصوف.
• alder، William، III. Koldewey، Robert (1855–1925). Encyclopedia of the History of Classical Archaeology. Nancy Thomson de Grummond، ed. Westport، CT: Greenwood Press، 1996، vol. 1، pp. 646–47



The role of orientalists and archaeologists in maintaining identity the graves of our Imams (peace be upon them) and their majesty

Artist "Tariq Mazloum as a model"

by : Shakiba Al Sharifiyah / Tabriz University of Islamic Art / Islamic Republic of Iran.

Mahmoud Hussein Abdel Rahman Hussein / Research Center and Museum of Natural History of Iraq / University of Baghdad / The Republic of Iraq.

Abstract

This research aims to show (the role of orientalists and archaeologists) in the preservation of the identity and aesthetic shrines of Imams pure (peace be upon them) and to highlight the pioneering and effective role of the artist archaeological Tariq Mazloum, who completed what ended it Orientalists of reviving the legacy of the nation's Islamic heritage of those beautiful shrines, which hosts Sree our great ancestors of the house of prophecy (peace be upon them), especially when taking the city of Najaf, the pure in Iraq as subjects important a particular impact in the hearts of Muslims, especially the hearts of the general international artists, through it reach the researchers to emphasize the importance of the Arab-Islamic environment, including the tombs of saints in Iraq in particular and the revival of its glorious history technically a religious duty, nationally and humanly, expressed archaeological artist Ernest Walter Andre artist Tariq oppressed Iraqi archaeological influenced by this great history.



الفضاء الحضاري

في كتاب معجم البلدان

د. قيس كاظم الجنابي *

- **المقدمة:**

الفضاء، لغة: المكان الواسع من الارض؛ قال رؤبة:

أفرخَ قَبضُ بيضها المُنقاضِ   عنكم، كراماً بالمقامِ الفاضي

وقد فضى المكان، وأفضى اذا اتسع.[١]

ويقترب تعريف الفضاء من تعريف الخلاء الذي يوصف بالبعد المفطور، وهو موهوم لدى بعض المتكلمين، ذلك لانه هو الفضاء الذي يثبته الوهم ويدركه من الجسم المحيط بجسم آخر كالفضاء المشغول بالماء او الهواء في داخل الكوز فهذا الفراغ الموهوم هو الذي من شأنه انه يحصل فيه الجسم وان يكون ظرفاً له عندهم، وبهذا الاعتبار يجعلونه حيزاً للجسم وباعتبار فراغه عن شغل الجسم إياه يجعلونه خلاءً، فالخلاء عندهم هو هذا الفراغ مع قيد ان لا يشغله شاغل من الاجسام فيكون لا شيئاً محضاً لان الفراغ الموهوم ليس بموجود في الخارج بل هو أمر موهوم عندهم اذ لو وجد لكان بعداً مفطوراً وهم لا يقولون به.

والحكماء ذاهبون الى امتناع الخلاء. والمتكلمون الى امكانه،وما وراء المحدد ليس ببعيدٍ لا لانتهاء الابعاد بالمحدد، ولا قابل للزيادة والنقصان لانه لا شيء،محض فلا يكون خلاءً بأحد المعنيين بلا الخلاء، انما يلزم من وجود الحاوي مع عدم المحوي وذا غير ممكن[٢].

ويعني الفضاء،احياناً، فضاء الاحداث دون ان تتجاوز هذا المفهوم الى الدلالات، أي مقاربة الفضاء في علاقته بالحدث الخبري، فكل حدث هو بالضرورة يدور في الزمن والمكان وقد يتنوع فيه المكان.[٣] وغالباً ما يستعمل الجغرافيون كلمتي (الفضاء) و(المكان) بمعنى واحد اوبمعنى متقارب؛ فالكتب المدرسية ورسائل البحث العلمي تعج بهذين المصطلحين.



* اكاديمي عراقي

الا انــه قليل، وتحــت درجة القيــاس، مما يدفع القراء الى التســاؤل حول معنى هذين المصطلحين؛ وهل هما مترادفان؟

والحضــارة غايــة العمران، لانــه غاية لا مزيد وراءهــا، وذلك ان الــترف والنعمــة اذا وصلا العمــران دعاهم بطبعــه الى مذاهب الحضارة والتخلق بعوائدها،والحضــارة كما علمت هي التفنــن في الترف واســتجادة احوالــه والكلف بالصنائــع التــي تؤلف مــن اصنافه وســائر فنونه من الصنائــع المهيئة للمطابخ والملابس او المبانــي او الفراش او الآنية ولســائر احوال المنــزل والتأنق في كل واحــدة من هذه صنائع كثيرة لا يحتاج اليها عند البداوة.[٤]

● أهميــة الكتــاب:

مصنف كتــاب (معجم البلــدان)، هو ياقوت بــن عبداللــه، ابــو عبــد اللــه شــهاب الدين الحمــوي الرومي الجنــس والمولــد. الحموي المــولى، البغــدادي الــدار، ولــد ســنة «٥٧٤-٥٧٥هـــ/ ١١٧٨-١١٧٩م»، أُسر مــن بلاده صغــيراً، وابتاعــه رجل تاجر يعرف بعســكر بــن ابي نــصر ابراهيــم الحمــوي، وجعله في الكُتّاب، ســكن بغداد وتزوج، وقرأ شــيئاً من النحو واللغــة، وتردد على البلــدان، وحصلت لــه ثقافة عاليــة وقرأ كتب الخوارج واشــتبك ذهنه تطرّفٌ مذهبي، رحل الى دمشــق ســنة ٦١٣هـــ/ ١٢١٦م، ودخــل الموصــل فأربل وخراســان، وبــلاد ما وراء النهــر؛ فلما خرج التتار ســنة ٦١٦هـ/ ١٢١٩م انهزم، صنّف في الادب والبلــدان، ومــن اشــهر تصانيفــه (ارشــاد الاريب) المعروف بــ (معجم الادباء)، و(معجــم البلــدان)، ولــه تصانيــف اخــرى منها كتاب(المشــترك وضعاً المفــترق صقعاً)، وكتــاب (المقتضــب في النســب) ... وغيرهــا. كانــت وفاتــه ســنة «٦٢٦هـــ/ ١٢٢٨م».[٥]

يعدكتابــه (معجــم البلــدان) موســوعة في موضــوع البلدانيــات لا يســتغنى عنها في هذا موضــوع، واهميتــه تتجــاوز بكثــير حــدود الاهــداف الجغرافيــة الضيقة؛ فهــو فوق ذلك يمثــل انعكاســاً لتلك الوحــدة المثاليــة للعالم الاســلامي تحــت ظل الدولــة العباســية، وهو اوســع واهم، بل هو افضــل مصنف من نوعه لمؤلــف عربي في العصور الوســطى؛ لانه يمثل جمــاع الفكــر الجغرافي في كل صــوره الفلكية والوصفيــة واللغوية والرحــلات، كما تنعكس فيــه الجغرافيــة التاريخية؛ فضلاً عــن الدين والحضــارة والانثولوجيــا (علــم الاجنــاس)، والفضائــل البشريــة والادب الشــعبي والادب الفني، وذلك في القرون الستة الاولى للهجرة.[٦] فهو يجمع كثيراً من المعارف المتناثرة ويحفظ للثقافة العربيــة كثيراً مما ضاع اصله بضياع كتب السابقين.[٧]

وقــد جعل ياقوت مواد كتابه (معجم البلدان) مرتبةً على وفق الترتيب الهجائي مقدماً حرف الهاء على حرف الواو، واقتبس، دون تقيّد، من كل ما وضعه اســلافه مــن البلدانيين العرب، وبينهــم مؤلفون لم يكن لنــا ان نطلع على ما دوّنــوه الا ما نقلــه عنهم الحمــوي. ونتيجة لأهمية الموضــوع فقد صنّف صفي الدين عبد المؤمن بن عبــد الحق البغدادي (ت ٧٣٩هــ/ ١٣٣٨م) كتابــه (مراصــد الاطــلاع) وجعله اشبه بمختصر لكتاب (معجم البلدان)، ولكنه اغفــل الشــواهد الادبيــة، واشــار في مقدمته عــن الغرض من وضعــه، وانه كتــب ما يراه مناســباً، فقال: فقد كتبت منــه في كتابي هذا

منه ما يحتاج اليه في معرفة الاسماء الواردة في الاخبار والآثار وكتب المغازي والفتوح وغير ذلك بحيث يتمكن القارئ لها من ضبط الاسماء والتكلم فيها على الصواب، ثم اشار الى انه قيد ما قيده واهمل ما اهمله، وربما زاده بياناً في بعض المواضع، واصلح ما تنبه عليه من خلل وجده، بعد التحقق منه، وخاصة في اعمال بغداد، فقال ايضاً: ولا التزمت حظره الذي حظره في اختصاره وتغييره؛ فان ذلك شرط لا يلزم ومظنّة الفائدة تقدّم، فجاء بحيث يتمكن الناظر من اطلاعه، وتشقُّ كتابته؛ رغبة في نشر العلم ومثابرة على تسهيل الفائدة، وسميته (مراصد الاطلاع على اسماء الامكنة والبقاع).[٨]

وفي هذه المقدمة ثمة شيء من التلميح الى انه اختصر كتاب ياقوت الحموي (معجم البلدان) بطريقة ما، وهو ما يوضحه قول: «فخلطه بهذا تطويل لا حاجة اليه، وكذلك ما ذكره من طوالع البلدان فأكثره لا يصح الا ان ذكر طول البلد وعرضه قد يعلم منه المقصود ولكن اكثر ما ذكره يحتاج الى تحقيق وكذلك ذكر المنسوبين الى الاماكن انما موضعه الكتب الموضوعة في معرفة الرجال واستقصاؤه غير ممكن، وذكر ذلك كله ووضعه في كتابه مما طال به الكتاب حتى جاء في مجلدات كثيرة، تعبت الناظر وأملت الكاتب، وعسر بذلك تحصيله على الكتاب [٩]».

كما اضيف الى طبعة الخانجي لكتاب «معجم البلدان» مستدرك صنفه صاحب المطبعة بعنوان (منجم العمران في المستدرك الى معجم البلدان)، وهو لا يمثل قيمة علمية ذات بال، ولكنها برهان طريف على استمرار الانماط القديمة للمعجمات الجغرافية التقليدية بين الاوساط العربية الى بداية القرن العشرين.[١٠] فذكر بعض المستشرقين انه، وبعد مضي ثلاثة ارباع القرن من تصنيف ياقوت لمعجمه البلداني الكبير، ظهر مختصراً بعنوان (مراصد الاطلاع) لمؤلف من اهل العراق، له استدراكات ثمينة موثوق بها على الامكنة التي في انحاء بغداد[١١]

وقد وصف كتابه هذا في مقدمته التي افردها له فقال: اما بعد، فهذا كتاب في اسماء البلدان والجبال والاودية، والقرى، والمحال، والاوطان، والبحار، والانهار والغدران والاصنام، والابداد، والاوثان، ثم قال عنه: «لم اقصد بتأليفه، واصمد نفسي لتصنيفه، لهواً ولا لعباً، ولا رغبة حثتني اليه ولا رهبٌ، ولا حثيثٌ استفزّني الى وطن، ولا طربٌ حفزّني الى ذي ودّ سكن. ولكن التصدي له واجبٌ. والانتداب له مع القدرة عليه فرضٌ لازبٌ، وفّقني عليه الكتاب العزيز الكريم، وهداني اليه النبأ العظيم»[١٢].

ويشير في هذه المقدمة الى انه حاول جهده ضبط اسماء الاماكن،والاشعار، والاعلام، لأنه قلما رأى كتاباً من الكتب المتقنة الخط، والمحتاط لها بالضبط والنّقط، الا واسماء البقاع فيها مهملة او منحرفة، قد أُهملت كتابتها جهلاً وصوّره على التوهم نقلا.[١٣] وهو في منهجه واضح في ترتيب المعجم وضبط الاسماء، وتنظيم المادة، ودمج التاريخ بالجغرافيا، والترجمة للأعلام وذكر المصنفات؛ فجعله على خمسة ابواب، ذكر في الباب الاول صورة الارض، وفي الباب الثاني اختلافهم، وفي الباب الثالث ذكر الالفاظ التي يكثر تكرارها، وكان الباب الرابع في بيان حكم الارضين والبلاد المفتوحة

في الاسلام وحكم قسمة الفيء والخراج فيما فتح صلحاً او عنوة، والخامس في جمل اخبار البلدان التي لا يختص ذكرها بموضع لتكمل فوائد الكتاب، ثم اشار الى انه يعود الى الفرص، وهو يقسمه الى (٢٨) كتاباً على عدد حروف المعجم، ثم يقسم كل باب الى (٢٨) باباً للحرف الثاني للأول، والتزم بترتيب كل كلمة منه على أولى وثانية وثالثة ورابعة، والى ايّ غاية بلغ، فأقدم ما يجب تقديمه بِحُكم ترتيب: أ، ب، ت، ث،.... ي،على صورته الموضوعة له، من غير نظر الى أصول الكلمة وزوائدها، لان جميع ما يرد انما هي اعلام المسميّات مفردة، واكثرها عجمية ومرتحلة لا مساغ للاشتقاق فيها.[١٤]

وقد بدأ الباب الثاني بذكر الاقاليم السبعة واشتقاقها والاختلاف فيها، وذكر صفاتها وهيئاتها. ثم ذكر الاقاليم تباعاً، ثم ذكر البروج الاثني عشر من البلدان لعلاقة البلدان بالبروج، وذكر تفسيراً للألفاظ التي يتكرر ذكرها في الكتاب فيما يخص المسافات كالبريد، والميل والفرسخ والكورة والمخلاف والاستان والرستاق والطسوج والسكة وأباذ، والمصر والطول والعرض والدرجة والدقيقة والصلح والسلم والعنوة والخراج والغنيمة والصدقة والخمس والقطيعة، وجعل الباب الرابع في اقوال الفقهاء في احكام أراضي الفيء والغنيمة، ثم بين سبب تأليف الكتاب، بانه كان نتيجة لسؤال وجه اليه عن (مرو الشاهجان) سنة ٦١٥هـ/١٢١٨م، في مجلس فخر الدين عبدالرحيم السمعاني عن حُباشة، فتنبه الى ضرورة تصنيف كتاب عن المواقع والبلدان؛ مشيراً الى ما صنِّف قبله من المصنفات تتناول اسماء الاماكن، فجعل كتابه على صنفين:

الاول، ما قُصد به ذكر المدن المعمورة والبلدان المسكونة.

الثاني، ما قُصد به ذكر البوادي والقفار، وأُقتصرعلى منازل العرب الواردة في اخبارهم واشعارهم.

ثم ذكر طبقة من البلدانيين الذين عينوا مسافات الطرق والممالك، وذكر مسرداً خاصاً بهم وبمصنفات بعضهم.[١٥] وقد جعل الباب الخامس خاصاً بذكر اهل البلدان، حتى انتهى الكتاب عند سؤال عمر بن الخطاب لكعب الاخبار عن البلاد وما حولها، ثم رتب المواد حسب حروف المعجم؛ وانتهى عند موضع (يَيْن)، كما انتهى قبله عند ابي عبيد البكري في كتابه (معجم ما استعجم في أسماء البلاد والمواقع).

● الجوانب المعمارية:

لقد نال اهتمام ياقوت الحموي في كتابه (معجم البلدان) معالم العمارة وكل ما يعبر عن الرُّقي الحضاري، وتطور الأُمم؛ لذا بدت اشاراته مقتضبة، ومحمّلة بأكثر من فكرة، اذ تختلط تلك الاشارات بالتضاريس والاسطورة والدين والاقتصاد ووصف المجتمعات؛ كما في وصفه لمدينة أريحا ذات الخلفية الدينية المعروفة لدى المسيحيين، حين قال عنها: «مدينة الجبارين في الغور من ارض الاردن والشام، بينها وبين بيت المقدس يوم للفارس في جبال صعبة المسلك»[١٦]. بينما يشير الى ملامح الحرية ووصف طبيعة العمارة حين ترجم لمدينة آمد، التي وصفها بانها بلد قديم حصين ركين مبني بالحجارة السُّود على نهر دجلة محيطة بأكثره، مستديرة به كالهلال، وفي وسطه عيون بها كالسور.[١٧]

مما يكشف عن اهتمامه بالجانب العمراني والطابع الحضاري، بما ينسجم مع النقد الثقافي والانساق المضمرة حول الجوانب الانثروبولوجية، ويتتبع مساراتها على عدة جوانب؛ فهو يذكر من بنى مدينة (رُفادة)، وكيف اصبحت قصوراً عجيبة، ثم انتشرت فيها المساجد والاسواق والحمامات والفنادق، فكانت عاصمة لبني الاغلب، بفضل ابراهيم بن احمد بن الاغلب؛ وهم ممن تولى امر صقلية، الى ان هرب عنها زيادة الله بن الاغلب، بن ابي عبدالله الشيعي وسكنها الى ان انتقل الى المهدية [الرباط الآن] سنة ٣٠٨هـ/ ٩٢٠م.(١٨)

اما مدينة القُليس، فان ترجمتها كانت مفعمة بالنزعة الاقتصادية، مع انه يشير الى معالمها العمرانية بوجدان الجغرافي المدقق، والبلداني المشبع بالحياد؛ فذكر انها جبل من ليف النخل او خوصه؛ فلما ملك ابرهة بن الصباح، احد اقيال اليمن، بنى صنعاء هذه المدينة ونقشها بالذهب والفضة والزجاج، وجعل فيها خشباً له رؤوس كرؤوس الناس ودلّكها بأنواع الاصباغ،وجعل لخارج القبّة بُرنُساً فاذا كان يوم عيدها كشف البُرنُس عنها فيتلألأ رخامها مع الوان اصباغها حتى تكاد تلمع البصر وسمّاها القُليس.(١٩)

وغالباً ما يتمتع تشخيصه لكثير من البلدان بوصف سردي مشحون بطاقة بلاغية واضحة، لان الاسلوب الذي اختطه الحموي، اسلوب مرهف الحس، قادر على منح اللغة نقاءها وبهجتها، لما يمتلكه من قدرة حقيقية في ايثار الوصف، لان الوصف يعد واحداً من السرديات الشارحة التي تعزز الفضاء المكاني/البلداني بقوة تأثيره، من خلال جمال العبارة، ودقة التصوير، وحيوية التعامل مع المفردة المكانية، بحيث يمكن ان يكون لها صداها في مجريات النقد الادبي، وخصوصاً حين يميل نحو الوصف ذي الطبيعة الجمالية،كما في وصفه لمدينة اللاذقية، مشيراً الى انها مدينة عتيقة رومية فيها أبنية قديمة مكينة، وهو بلد حسن في وطاء من الارض وله مرفأ جيد محكم وقلعتان متصلتان على تل مشرف على الربض والبحر على غربيها وهي على ضفته.(٢٠) وهو ما يتكرر في وصفه لمدينة الرافقة، مضيفاً الى وصفه تحوّل وظيفتها حينما غدت بديلاً لمدينة الرِّقة بعد خراب الثانية(٢١)

● **الجوانب الاقتصادية:**

وتستحوذ الجوانب الاقتصادية على مساحة واسعة من فضاء السرد في كتاب (معجم البلدان)؛ لان الاقتصاد هو شريان الحياة، وعنوان ديمومتها، وهو من الموضوعات الاساسية والمثيرة في المصنفات البلدانية وأدبيات الرحالة العرب، لانهم يقدمون من خلالها خدمات جليلة للحركة الاقتصادية ويزودون التجار والحجاج واولي الامر ومن له مصلحة في هذا الجانب بالمعلومات الوافية عن المسالك والمنتجات الزراعية والصناعية، ويفتحون افقاً ثرياً في التعامل والتواصل الاجتماعي والسياسي،وربما الثقافي، بوصف الاقتصاد عنصراً فاعلاً يحرك قوى الحياة والحضارات الانسانية، ومن هنا حاول ياقوت ان ينوّع نظرته من خلال بعث التواصل بين العمارة والاقتصاد، حين يصف ما تمتلكه المدن والاصقاع من خيرات وانهار ومرافئ، لذا وصف اردبيل اشهر مدن اذربيجان، بانها

مدينـــة في فضاء من الارض فســيح، يتسرب في ظاهرها وباطنهـــا عدة انهار كثيرة المياه، ولكنه اســتدرك بان هــذه المدينة لا يفلــح معها غرس الاشجار مع صحة هوائها وعذوبة مائها وجودة ارضها، وانما تجلب اليها الفواكه من وراء الجبل من كل ناحية مسيرة يوم واكثر واقل.(٢٢)

وحين يتناول مدينة مهمــة مثل الطائف، يسرد طبيعتها الاقتصاديــة، فيقول عنها: ذات مزارع ونخــل واعناب وموز وســائر الفواكه وبها مياه جاريــة وأودية تنصّب منهــا الى تبالة وجلّ اهل الطائف ثقيف وحمير وقوم من قريش، وهي على ظهر جبل غزوان.(٢٣)

وكذلــك يفعل حين يصف اهل (سرت)، اذ يقول عنها: «ولهم نخل وبســاتين وآبار عذبة وجباب كثيرة، وذبائحهم المعز طيب اللحم، واهل سرت من أَخَسِّ خلق الله خُلُقاً وأسـوئِهم معاملةً، ولا يبيعون ولا يبتاعون الا بسعر قد اتفق جميعهم عليه، وربما نزل المركب بسـاحلهم بالزيت وهم أحوج الناس اليــه فيعمدون الى الرقاقة الفارعة فينفحونها ويركونها ثم يصفونها في حوانيتهم وافنيتهم لــيروا أهــل المركــب أنَّ الزيت عندهم كثير»(٢٤).

كما وصف دباغة الجلود في بلاد السودان، بانها أجود الدباغ، لا شيء فوقها، في الجودة؛ فقد كانت ثيــاب الخزِّ في النعومــة والاشراف، ولا يفوته أنْ يشير الى المياه الكثيرة في بلدهم كجزء من اهتمامه بالجوانب الاقتصادية.(٢٥) وهو ما فعله مع رأس عــين، حينما أفــاضَ في ذكر العيــون وأهميتها، وكيــف تجتمــع كلهــا في موضع لتشــكل نهر الخابور، ثم ذكر أشــهرها، وما فيها من أسماك وكيف يراها من يشاهدها.(٢٦) بينما تأخذ التجارة الجانب المهم خــلال متابعته لحركة التجار من سجلماسة الى السودان، وخصوصاً تجارة الملح وخشب الصنوبر، وخرز الزجاج الازرق واسوار النحاس، والخواتم، يحملونها على الجمال القوية، ثم يشير الى دولة الملثمين من البربر في المغرب وهم يحملون المياه الى الصحراء البعيدة المترامية .(٢٧)

وهو تعبــير، في حدِّ ذاته، عــن المؤثر الاقتصادي وعلاقته بالتحولات الاخرى، مما يشــكل منطلقاً لقراءة الجانب البلداني على وفق طروحات النقد الثقافي التي تفترض وجود نســق مضمر يغطي الجوانــب الاجتماعيــة والاقتصاديــة،وكل ما له علاقــة حميمة بحياة الانســان، وعلاقته بالبيئة وكيفية الاتصال بين الجانبين.

● **الجوانب الاجتماعية :**

وتشــغل الجوانــب الاجتماعيــة والدينيــة والاســطورية فضــاءً مهماً في وصــف الامكنة والبلدان؛ ذلــك ان لعلاقة الوضــع الاجتماعي اهمية كبيرة في بيان الأفكار الدينية والاخلاقية المتعارف عليها، لهذا نجده يشــير الى شــيوع الزنــا في اصبهان،(٢٨) بينما تســتحوذ تراجمه للأعلام على حيز مهم من الكتاب، لأنها جزءٌ من المسح التاريخي الذي يكمل الجانب البلداني؛ في حين وصف مدينة مقدشــو في أفريقيا، بانها في جنوب اليمن في برِّ البربر سودٌ يشبهون الزنوج، وهم جنس متوسط بين الحبش والزنوج، وهي مدينــة على ســاحل البحــر اهلها كلهــم غرباء ليســوا بسودان ولا ملك لهم اِنّما يتدبر اُمورهم المتقدمــون على اِصطــلاحٍ لهــم، واذا قصدهم تاجــر لابدَّ له من أنْ ينزلَ عــلى كلِّ واحدٍ منهم ويستجير به فيقوم بإمره، ومنها يجلب الصَّندل والأبنــوس والعنبر والعــاج.(٢٩) مما يشــير الى ترابط الجانب الاجتماعي بالقدرات الاقتصادية للأفراد والمجتمعات.

وهو غالباً ما يهتم بتقاليد وعقائد الشعوب وما يعــبر عن هوياتهم، في نوع مــن السرد المتعلق بالأوضاع الاجتماعيــة،او بما يمكن أنْ يُصنَّف ضِمــنَ عِلم الأجناس؛ وهذا يكشــف عن علاقة مضمرة بما يعمل على تحقيقه النقد الثقافي،من خلال قيامه بوصف الحياة الانسانية من زوايا مختلفــة؛ فقد وصــف بــلاد الافخاز(الابخاز) بانها تجاور بلاد اللّان (الصين)، وبيّن ان ديانة أهلهــا النصرانية، يقال لهم الكُرج (جورجيا)، التي كانت عصية على المسلمين.[٣٠] كما وصف ســكان أحد القصــور قرب حصــن الرقة، بان أكثرهــم نصارى، ومعاشــهم تخفــير القوافل وجلب المتاع والصعاليك مع اللصوص.[٣١]

بينما اشار في مادة (حرض) الى اِستيلاء اليهود وغلبــة ديانتهم عليها، ومــا كان يفعله ملكهم حين فرض عليهم سُنّةً بان يفتض كل عروس قبل دخول زوجها عليها، فأوقع بهم ابو جبيلة وقعــة وقتلهــم.[٣٢] ويريد بهذا الامــر ما فعله ملوك اليهود قبل الاسلام، وهي اشارة الى علاقة الحياة الاجتماعية بتسلط الطغاة.

اما عن المجوس، فقد أشــار الى ما احتواه كتاب (الابســتاق) حول مِلَّتهــم، وكيفيــة اِعتقادهم بالنار، بانها تحرق المُسيء، ولا تحرق البريء[٣٣] وهــي النار التــي تمجس بســببها بعض اهل اليمن.

ووصف ما كان يعبده أهل مدينة (الزغاروة) في السودان، حين يعظمونه ويعبدونه، ويتوهمون انــه لا يأكل الطعام، ولطعامِــه قَومَةٌ عليه سِرّاً يدخلونه الى بيوته لا يعلم من أين يجيؤونه به، وهو يشرب الــشّراب بحضرة خاصة أصحابِه، وشرابُه يُعمل من الذّرة مقوّى بالعســل، وزيه لبــس السراويلات من صوف رقيق والاتســاح عليهــا بالثياب الرفيعة من الصوف الأســماط والخزِّ السوسي والدِّيباج الربيع.[٣٤]

وغالباً ما يقترن وصف ياقوت الحموي للحياة الاجتماعية بذكر الاساطير والاعاجيب، وهو مما يحيلنا الى الجذور الاولى لحكاية/ اسطورة اِرم ذات العماد، التي نمقها وزوقها القصاصون[٣٥] وهــو ما فعله مع مدينة (جاســك) حينما سرد حكاية تتعلق بها ذات طبيعة اســطورية حين قال: أُهــدي الى بعض الملوك جوارٍ من الهند في مراكــب فرفأت تلك المراكــب الى هذه الجزيرة، فخرجت الجواري يتفسحن فاختطفهن الجن وافترشــهن، فولــدن لهؤلاء الذي بهــا، يقولون هذا لما يرون فيهم مــن الجَلّد الذي يعجز عنه غيرهــم[٣٦] ومثل ذلك ذكر حول جبل منيف في مدينة (طمام) قرب حضرموت ؛ فقال: «ان في ذروته ســيفاً اذا اراد الذهاب بــه رُجم من كل جانــب حتــى يتركه فــاذا تركه ســكن الرجم. قيل: انــه كان لبعض الملوك فضنّ به على غيره فطلســمه بذلك، وهــذا من الخرافــات الكاذبة وانما نذكر ما قيل للتعجب»[٣٧]. وكذلك أشــار الى عنقاء مغرب، وعجائب عين شمس في مصر، كمــا اشــار الى علاقة قــادِس بحكايــة احدى بنات ملوك الروم واشــتراطها ان لا تتزوج الا مــن يصنع لجزيرتها طلســماً يمنع البربر من الدخول؛ بغضاً منها لهم، او يســوق الماء اليها من البرِّ بحيث يدور فيها الرّحى، فخطبها اليه ملكان فاختار أحدهما سوق الماء، والآخر عمل الطلســم، ومن ســبق منهما يكون هو صاحب البنت، فســيق صاحب الماء.. الى آخر الحكاية.[٣٨]، وهو في مضمــار سرد الاعاجيب، كما فعل مــع مدينــة اللاذقية التــي رصد بهــا (٤٤٦) اعجوبة.[٣٩]

● الخاتمة:

من خلال ما سبق ذكره نستطيع القول ان كتاب (معجم البلدان) الذي صنفه ياقوت الحموي، هو موسوعة جغرافية،تهتم بالجوانب الحضارية، من عدة اوجه، ابرزها الجانب العمراني الذي جسد اهتمام الحموي بالجوانب الآثارية، والمعالم الحضرية، والجوانب الاقتصادية التي تتعلق باقتصاديات البلدان، والجوانب الاسطورية والافكار الدينية والرؤى الاجتماعية، وبالذات ما يخص العبادة وتقاليد الشعوب في مختلف الامصار وهويتها الثقافية؛ مما يكشف لنا انه موسوعية متقدمة، تتوفر على معرفة وافية بالأحداث التاريخية التي تتعلق بالحيز المكاني بوصفه فضاءً جامعاً للظروف المحيطة بالإنسان بيئياً وثقافياً ونفسياً.

● الهوامش:

(١) لسان العرب: ابن منظور، تصنيف يوسف خياط (دار لسان العرب، بيروت،د.ت)، مادة(فضا).

(٢)التعريفات: الشريف الجرجاني(مطبعة البابي الحلبي،القاهرة،١٣٥٧هـ)،ص٩٠.

(٣)الخبر في السرد العربي، الثوابت والمتغيرات: سعيد بن جبار(المكتبة الادبية، شركة النشر والتوزيع- المدارس، الدار البيضاء، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، ص١٣٠.

(٤) العبر وديوان المبتدأ والخبر: ابن خلدون (دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني القاهرة – بيروت،١٤١٨هـ/١٩٩٨م)،ج١/ص٣٧٢.

(٥)ينظر: وفيات الاعيان: ابن خلكان، تح احسان عباس(دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م)،ج٦/ص١٢٧-١٢٩، ابداعات الجغرافيين المسلمين، ياقوت الحموي انموذجاً: عبد العزيز عبد الرحمن آل سعد(الدار العربية – ناشرون، بيروت، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م)

(٦) تاريخ الأدب الجغرافي: اغناطيوس كراتشكوفسكي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم، مراجعة إيغور بليايف (جامعة الدول العربية، القاهرة، د.ت)،ج١/ص٣٣٥. ولا توجد لدينا معلومات وافية عن الذي تبناه سوى النزر اليسير.

(٧) ياقوت الحموي، دراسة في التراث الجغرافي العربي مع التركيز على العراق في معجم البلدان: عباس فاضل السعدي (دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢م)، ٢٣.

(٨)مراصد الاطلاع: ابن عبد الحق، تح علي محمد البجاوي (دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م)،١/ ح.

(٩)مراصد الاطلاع، ١/ ز- ح.

(١٠)تاريخ الادب الجغرافي،ج١/ص٣٣٧.

(١١)بلدان الخلافة الشرقية،منذ الفتح الاسلامي حتى ايام تيمور: لي لسترنج، ترجمة بشير فرنسيس وكوركيس عواد (مط الرابطة، بغداد، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م)، ص٣٠.

(١٢)معجم البلدان: ياقوت الحموي، تح فريد عبد العزيز الجندي (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت)،ج١/ ص٢١.

(١٣) معجم البلدان،ج١/ ص٢٢.

(١٤) معجم البلدان،ج١/ ص٣٠.

(١٥)معجم البلدان،ج١/ص٢٥-٢٦. في شأن المسافات ذكر ياقوت، ان الفرسخ يساوي (٧) آلاف خطوة، والمخلاف من خلف بعضهم عن بعض، والاستان هو والكورة واحد،وانّ الرستاق هو كل موضع فيه مزارع، والطسوج جزء من (٢٤) جزء من الدينار، والكورة عدة فراسخ، وأباذ هي قرى ورساتيق، والسكة هي الطريق، والمصر هو الحد بين الشيئين.

(١٦)معجم البلدان،ج١/ص١٩٦.

(١٧)معجم البلدان،ج١/ص٧٦.

(١٨)معجم البلدان، ج٣/ص٦٣. ينظر حول زيادة اللـه بن الاغلب وخروجه من المهدية سنة ٢٦٤هـ: وفيات الاعيان،ج٣/ص١١٩.

(١٩) معجم البلدان ج٤/ص٤٤٧-٤٤٨.

(٢٠)معجم البلدان،ج٥/ص٦.

(٢١) معجم البلدان،ج٣/ص١٧.

(٢٢) معجم البلدان، ج١/ص١٧٤.

(٢٣) معجم البلدان، ج٤/ص١٠.

(٢٤) معجم البلدان،ج٣/ص٢٣٣.

(٢٥) معجم البلدان، ج٤/ص٢١٢.

(٢٦) معجم البلدان، ج٣/ص١٥.

(٢٧) معجم البلدان، ج٢/ص١٤.

(٢٨) معجم البلدان، ج١/ص٢٤٧.

(٢٩) معجم البلدان، ج٥/ص٢٠١.

(٣٠) معجم البلدان، ج١/ص٨٥.

(٣١) معجم البلدان، ج٣/ص٥٥.

(٣٢) معجم البلدان، ج٢/ص٢٨٠.

(٣٣) معجم البلدان، ج١/ص٩١.

(٣٤) معجم البلدان، ج٣/ ص١٦٠.

(٣٥) معجم البلدان، ج١/ص١١٨.

(٣٦) معجم البلدان، ج٢/ص١١٠.

(٣٧) معجم البلدان، ج٤/ص ٦٤.

(٣٨) معجم البلدان، ج٤/ص٣٣٠.

(٣٩)معجم البلدان، ج ٥/ص٦.

● المصادر والمراجع:

• ابداعات الجغرافيين المسلمين، ياقوت الحموي انموذجاً: عبد العزيز عبد الرحمن آل سعد (الدار العربية – ناشرون، بيروت، ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م).

• بلدان الخلافة الشرقية، منذ الفتح الاسلامي حتى ايام تيمور: لي لسترنج، ترجمة بشير فرنسيس و كوركيس عواد (مطبعة الرابطة، بغداد، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م).

• تاريخ الادب الجغرافي: اغناطيوس كراتشكوفسكي، ترجمة صلاح الدين عثمان هاشم،مراجعة إيغور بليايف (جامعة الدول العربية، القاهرة، د.ت).

• التعريفات: الشريف الجرجاني (مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٥٧هـ).

• الخبر في السرد العربي، الثوابت والمتغيرات: سعيد بن جبار (المكتبة الادبية، شركة النشر والتوزيع- المدارس، الدار البيضاء، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م).

• العبر وديوان المبتدأ والخبر: ابن خلدون (دار الكتاب المصري ودار الكتاب اللبناني، القاهرة – بيروت، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

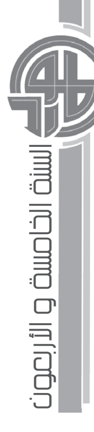
• لسان العرب: ابن منظور، تصنيف يوسف خياط (دار لسان العرب، بيروت،د.ت).

• مراصد الاطلاع: ابن عبد الحق، تح علي محمد البجاوي (داراحياءالكتب العربية،القاهرة،١٣٧٣هـ/١٩٥٤م).

• معجم البلدان: ياقوت الحموي، تح فريد عبد العزيز الجندي (دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت).

• وفيات الاعيان: ابن خلكان، تح احسان عباس(دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م).

• ياقوت الحموي، دراسة في التراث الجغرافي العربي مع التركيز على العراق في معجم البلدان: عباس فاضل السعدي(دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٢م).



Civilizational Space in the book (Muajam Al-Buldan)

Dr. Qais Kadhim Al-Janabi

Abstract

Space means the space of events without going beyond this concept to the connotations, the space approach in relation to the event of the story. Every event necessarily revolves around time and place and the place may vary. Geographers often use the word space and place in one sense or in a similar sense; textbooks and scientific research letters are full of these terms.

The book (Muajam Al-Buldan) by Yaqut Al-Hamawi is a geographical encyclopedia that deals with the civilizational aspects, in several aspects, most notably the urban aspect that embodied Hamawi's interest in archeological monuments, urban monuments, economic aspects, and mythological, religious and social aspects, which reveals to us that it is an advanced encyclopedias that has a thorough knowledge of historical events that related to spatial space as a space for the environment surrounding the human being, ecologically, culturally and psychologically.

This topic consists of the following paragraphs:

1-Introduction.
2-The importance of the book.
3-Physical aspects.
4-Economic aspects.
5-Social aspects.
6-Conclusion.



الموصل في مذكرات الرحالة الأجانب
خلال الحكم العثماني

أ.م.د. سمير عبد الرسول العبيدي*

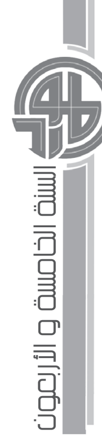
- تقديم :

من وسط العراق إلى شماله، يقودنا د. سهيل قاشا[1] إلى الموصل، وهي في «معجم البلدان» «المدينة المشهورة العظيمة، إحدى قواعد بلاد الإسلام، قليلة النظير كِبراً وعِظَماً وكثرةَ خلق وسعة رُقعة، فهي محط رحال الركبان ومنها يقصد إلى جميع البلدان، فهي باب العراق ومفتاح خراسان ومنها يقصد إلى أذربيجان»، قالوا «وسمّيت الموصل لأنها وصلت بين الجزيرة والعراق، وقيل وصلت بين دجلة والفرات»، ويبدو أن صفة «الوصل» هي صفتها على مرّ العصور، وهذا ما يؤكده في كتابه، مشيرا إلى أن لفظة الموصل «تعني مكان اللقاء أو المواجهة أو عقدة المواصلات»، والمدينة التي تحمل هذا الاسم «هي في حقيقة الأمر تشبه الإقليم، محل التقاء اللغات والمعتقدات»، وولاية الموصل امتداد لهذا الإقليم، «ومن النادر أن يجوب المرء وهو يجوب سهل الموصل العظيم قريتين متجاورتين يقطنهما الجنس نفسه ويتكلم أهاليهما لغة واحدة ويعبدون إلها واحدا».

لقد تبدّلت حال ولاية الموصل في زمن العثمانيين، وتحولت أرضاً موبوءة مضطربة، لكنها عاشت فترة ذهبية في حكم الأسرة الجليلية الذي استمر من سنة (١٧٢٦م) إلى سنة ١٨٣٤م. وقد بقيت طويلا زعيمة للأرستقراطية المسلمة في هذه الولاية، وقد حكمتها بصورة شبه مستقلة إلى أن ضُمّت المقاطعة تحت الحكم العثماني المباشر.

استعاد د. سهيل قاشا هذه المرحلة في دراسة نُشرت عام (١٩٧٨م) في مجلة «بين النهرين» تحت عنوان «الموصل في مذكرات الرحالة الأجانب في فترة الحكم العثماني ١٥٣٤- ١٩١٨م».

(*)مركز المستنصرية للدراسات العربية والدولية/قسم الدراسات التاريخية



وكتابه الصادر حديثا مراجعة مفصلة لهذه الدراسة. يتألف الجزء الأول (ص٩-٧٣) من الكتاب من خمسة أقسام تناولت تباعاً نظام الحكم والإدارة (ص٩-٢٥)، والحياة الاجتماعية (ص٢٥-٣٥) حيث تناول المؤلف الحياة الاجتماعية.. وإحصاء السكان وطوائف وعادات السكان وكذلك عادات وتقاليد المرأة الموصلية ..وأزياء الرجال والنساء في تلك الفترة، والحياة الثقافية في عهد الحكم العثماني (ص٣٥-٤٤)، والحياة الاقتصادية (ص٤٤- ٥٨)، إذ تناول المؤلف أنماط الزراعة والصناعة والتجارة، والحالة العمرانية (ص٥٨-٧٣) من خلال الأسوار والحصون التي كانت تستخدم والدور والقصور والخانات والأسواق والحمامات.

شمل الجزء الثاني (ص٧٥-١٥٠) نص رحلة الرحالة الفرنسي هنري بنديه[٢] (رحلة إلى كردستان في بلاد مابين النهرين الذي زار الموصل للمدة (٨ /١٠-١٥/ ١٠/ ١٨٨٥م) مع عدد من المرافقين، وهذا النص مقتطف (ص٣٢-٩٤) من يوميات بنديه، والتي نقلها إلى العربية د. يوسف حبي (١٩٣٨-٢٠٠٠م)، وتم نشرها في عام (٢٠٠١م) عن (دار ئاراس للطباعة والنشر، اربيل، ١٦٦ صفحة), وقد اختار المؤلف منه «ما يخص مدينة الموصل وحياتها الاجتماعية والاقتصادية والفكرية». ويختتم الكتاب بالقسم الثالث (ص١٥١-١٧٤) حول «الموصل عام (١٩٢٤م)»، وهو ختام الحديث عن المدينة القديمة، حيث يربط بين الماضي السحيق والماضي القريب بأسلوب لا يخلو من النفس العاطفي. وسنعرض في هذا المبحث للكتاب بحكم أهميته التاريخية وطبيعته الموسوعية.

يُلقي هذا (الكتاب الموسوعة) الضوء بطريقة علمية متسلسلة على أنماط الحياة التعددية التي تميزت بها الموصل على مر العصور المتعاقبة، وقد أدهشت هذه التعددية الرحّالة الذين زاروها وأقاموا فيها في فترات عدة. عاش المسيحيون مع المسلمين، وكانت العلاقة متآلفة بين طوائف الجماعتين في كثير من الأحيان، وقد أشار الرحالة نيبور إلى هذا التفاؤل بعد زيارته الولاية في عام (١٧٦٦م)، وكتب في يومياته: «حالة النصارى في الموصل أحسن بكثير من حالة النصارى في بقية بلدان الإمبراطورية العثمانية فهم يعيشون سعداء على وئام تام مع المسلمين، ولهم الحق في أن يلبسوا كما يلبس المسلمون، وكثير منهم يعملون في خدمة الباشا». بدوره، شهد الميجر سون لهذا الوفاق عندما زار البلاد في أواخر القرن التاسع عشر، ورأى أن نصارى الموصل يتمتعون بالحرية، «وهم بمنجاة من الاضطهاد»، و «إنهم يردّون هذه المزية والحال المستحبة إلى أنّ المسلمين والنصارى عرب في الإحساس واللغة، وفوق كل شيء هم مرتبطون برابطة التساكن في المدينة، وهي رابطة قوية في الغالب وملمح تراص في مدن الشرق المنعزلة».

زار المبشر الانكليزي ويكرام هذه المنطقة في مطلع القرن العشرين، ووضع عنها كتابا عنوانه «مهد البشرية»، ولهذا العنوان أكثر من دلالة، «فإن الأجناس التي تقطن هذه الديار واللغات التي تتكلمها والتقاويم الشهرية التي تستخدمها تأخذ المرء بعيدا عن العصور الأولى لنشوء الحضارات إلى مراحل في تاريخ العالم تبدو الآن سحيقة في القدم». جمعت الموصل بين العرب والكرد المسلمين، وضمّت طوائف مسيحية عديدة، كما أنها حوت «بقايا السبي

البابـلي المتمثـل بالفـرس واليهـود الناطقين بالآراميـة، والأزيديين»، و «الشـبك» كما نجد في الموصل عوائل من «المندائيين أو ما يسـمّون بالنصارى أتباع يوحنا المعمدان»، وهم طائفة من محترفي صياغة المعادن الثمينة.

أثارت المدينة مشـاعر عدة في نفوس من زارها من الرحالة، وتعددت الآراء في وصفها، فمنهم من وصفها بـ «مدينة الطين» و«مرتع المرض والرعـب»، ومنهـم من شـبّهها بمـدن جنوب إيطاليـا. جمعـت المدينة القديمـة بين الماضي والحـاضر كما تشـهد بعض المواقـع الأثرية، مثل جامع النبي يونس (ع) المبني فوق موقع قـصر أسرحدون، والجامع في «الأصل كنيسـة نسطورية قديمة، وفي الحقيقة كان كاتدرائية للنساطرة عندما كان مركزهم الموصل، وشاغل الضريح ليس النبي يونـس(ع) بل البطريرك النسـطوري يوحنا الأعرج»، وقد علّق ويكرام على هذا التحـوّل، وقال إن سـمعة البطريرك البارزة كانت سـبباً «في تحويله بعد الممات إلى نبيّ يقدسه اليهود والنصارى والمسلمون»[٣].

● **عرض المحتويات:**

ـ المقدمة:

جذبـت الموصل لموقعها الجغـرافي ومركزها التجـاري ومكانتهـا الثقافيـة الكثـير مـن الرحالـة العـرب والأجانـب ابتـداءً مـن زينفـون الذي وصلها في تشرين الأول سـنة (٤٠٩هــ) . ومروراً بأبن جبير الذي زارها سـنة ٥٨٠ هــ - ١١٨٤م. وابـن بطوطة. وفي العصـور الوسـطى قصدهـا قسـم من الرحالـة الأجانب بدءاً من بنيامـين التطيلي الـذي قدم إليهـا عـام (١١٧٣م)، وماركو بولو عـام (١٢٧٢م)، وريكالدو بنيني عام (١٢٩٠م).

حاول المؤلـف أن يدرس أحوال مدينة الموصل خـلال فـترة الاحتـلال العثمانـي (١٥٣٤-١٩١٨م). وقـد زارهـا عشرات الرحالـة بدءاً مـن راوولـف الهولنـدي الـذي قصدهـا عام (١٥٥٦م) وانتهاءً بالميجر سـون الذي زارها سـنة (١٩٠٩م)والمسّ بيـل والليـدي درور، فتركوا لنـا في مذكراتهم ومشـاهداتهم الكثير مـن الانطباعـات العامة والشـخصية تخبرنا عـن أحوال الموصل ورقيها. لـذا أرتأى المؤلف في دراسـته هـذه أن يقتـصر على هـذه الفترة فبـين من خـلال هـذه المدونـات في المذكرات أحوال المدينة الإداريـة والثقافية والاجتماعية والاقتصاديـة خلال هـذه الحقبة مـن تاريخ الموصل العريق.

وهو إذ يورد هذا في دراسـته هـذه. إنما يوثق ما وصـل إلينا من المذكـرات المترجمة. أو غير المترجمة، والتي تمكن من دراستها، وقد فاتنا الكثـير من مذكرات الرحالة التي لم نحظَ بها، ولكانت تسد فراغاً كبيراً في الدراسة.

واخـيراً أهمـل المؤلف كثيراً مـن القضايا التي اعتبرهـا من بـاب الإطالة والإسـهاب كالكلام عن الفتن والاضطرابات الداخلية، أو الحوادث الأرضيـة والطبيعيـة، (أو وصـف الجوامـع والمسـاجد والكنائـس وغيرهـا) واقتـصر مـع التركيز المكثـف عـلى النواحـي الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية.

اولاً : نظام الحكم والإدارة

قسـم العثمانيون العراق إلى ثلاث ولايات هي الموصل وبغداد والبصرة ، وعلى راس كل ولاية من هـذه الولايـات والٍ يجري تعيينـه وعزله من قبل السـلطان. فيقـول الاب دومنيك لانزا الذي أقام في المدينة للمدة (٣١/١٢/١٧٥٤-٢٢/ ٣/ ١٧٦١م؛ ثـم ٢٥/ ٣/ ١٧٦٤



-٢٣/٥/١٧٧٠م): «... إن الباب العالي هو الذي يرسل أو يعين باشا الموصل، ولكنه كثيراً ما كان يضطر حذراً من إغاظة باشا بغداد إلى عزل أو نصب من يطلب هذا الباشا إقصاءه أو توليته».

كان الوالي يعتبر بمثابة نائب السلطان لأنه كان يتمتع بسلطة مطلقة فله قيادة القوات المسلحة وله فرض الضرائب وله تطبيق الأنظمة والقوانين وإقامة العدالة. وعلى عاتقه تقع إشاعة النظام واستتباب الأمن. وعلى كاهله يرتكز عبء تنفيذ الأشغال العامة وإدارة الأعمال الحكومية. ويرتبط بسلطته مرؤوسوه هكذا نرى بهذا التعداد للمهمات أهمية سلطاته وخطورة الدور الذي اسند إليه القيام به رغم أن ولايته كانت صغيرة الرقعة.

يقول الرحالة اوليفييه (١٧٩١م): «مساحة هذه الباشوية قليلة جداً، لا تمتد في الجزيرة إلى ابعد من اسكي موصلي وكسيك كوبري، لكنها تمتد في الجنوب إلى تكريت، وفي شرقي دجلة إلى الزاب الكبير والى جبال كردستان الأولى...».

ويؤكد لنا ذلك الرحالة نيبور (١٧٦٦م) ايضاً بقوله: «إن ولاية الموصل صغيرة تمتد على جانب دجلة الشرقي بمسيرة تسع ساعات جنوباً حتى نهر الزاب الكبير، وبمسيرة ثماني ساعات باتجاه الشمال، وهذه المنطقة محتشدة بالسكان. أما الجانب الغربي من نهر دجلة فانه خالٍ من السكان ويكاد هذا القسم من ولاية الموصل يعد متمماً للبادية... ويقدر عدد القرى الواقعة في ولاية الموصل بنحو ثلاثمائة قرية...»

وإذا ما كان الوالي شهماً غيوراً متوقد الحماسة شاعراً بمسؤولياته بارعاً في تصريف الشؤون كان لإقليمه أن يعيش في سلام ووئام واطمئنان، وإذا كان على العكس من ذلك شخصاً جشعاً طماعاً متعصباً أو بالأحرى إذا كان خائر العزيمة متردداً متحرجاً ضعيفاً، فإن السكان حينئذ يقعون تحت نير التصرفات الكيفية والأعمال التعسفية.

يقول الرحالة دبليو اي ويكرام (١٨٩٨م) في معرض ما أسلفنا به: «إن الوالي الذي يحكم مدينة الفساد والفوضى هذه، ربما يكون انساناً طيباً تؤهله طيبته ونزاهته لعمل لا يفلح في إحداث أي تبديل حقيقي، فيثبط همة أقوى الأشخاص وتقتل فيه بقية من الحماسة والوهم...».

ولسوء الحظ كان الولاة الأخيار من الكائنات النادرة، فقد كان العراق في هذه الحقبة يتمتع بسمعة سيئة لا يحسد عليها لدى الباب العالي في الاستانة فهو في نظره منطقة نائية فقيرة موبوءة وهو مسرح للقلاقل والاضطرابات المتواصلة. وهذا ما حدث في أواخر الدولة العثمانية بالنسبة لولاية الموصل، ولكن برزت هناك فترة ذهبية يتكلم عنها الرحالة بكل إسهاب إلا وهي فترة حكم الأسرة الجليلية[٤] التي استمرت للمدة (١٧٢٦- ١٨٣٤م).

فأوليفييه مثلاً يقول : «....ليست الموصل مدينة بكل هذه النعم لحكمة الباشا وحدها، بل هي مدينة للثقة التي نالها هذا الباشا بتأييده كل سنة وبأن له رجلاً من اقرب أقربائه سيخلفه منذ أتت أسرة عبد الجليل كثيرة العدد والثراء والموصلية الأصل إلى حكم هذه الولاية، رأى المولى الأعظم مضطراً نوعاً ما إلى قبول مطالب الشعب كل سنة والى إرسال فرمان التأييد وكيف يرفض هذا الطلب حينما تنصب الضرائب بانتظام في خزانة الدولة

وأوامر الباب العالي تنفذ بسرعة، وكيف يمتنع عند وفاة الباشا من نصب خلفه الذي أجمعت الأعيان على الإشارة إليه، عندما يكون المرشح أيضاً عند الوسائط التي تروج التماسه أكثر من غيره ...».

ولما كانت الحال على هذه الشاكلة فإن هؤلاء الولاة كانوا يجدون أنفسهم مرغمين على الفوز برضا ولي نعمتهم وسيدهم السلطان عن طريق شراء الحظوة في أعين حاشيته بأفدح الإثمان. وكانوا يلجأون إلى نفس الأساليب إذا شكا محكوموهم من مظالمهم بتوجيه استغاثات إلى الباب العالي طالبين عزل المتغطرسين الغاشمين عن مناصبهم.

فيقول اوليفييه في مذكراته عن هذا الوضع: «..لما كان الباشا قادراً على حفظ سلطته بنفوذه ونفوذ أسرته لم يكن يحتاج إلى حراس عديدين، وبما انه قد اشترى باشويته بأمواله الخاصة وبما انه واثق من استيفاء ما كان قد أعطاه شيئاً فشيئاً لم يلجأ إلى إرهاق الشعب بالضرائب كما يفعل أمثاله الذين استقرضوا بفوائد عظيمة وهم مضطرون إلى تسديد الدين».

وعلاوة على ذلك فقد كان على الوالي قبل أن يباشر وظيفته أن يتعهد بدفع مبلغ معين لخزينة السلطان في كل يوم، ذلك المبلغ الذي كان يمثل ضرائب ولايته. فإذا أخل بتنفيذه شروط هذا العقد فانه يظل مواجهاً خطر العزل والتسكع مذموماً مدحوراً. ولكنه من الجهة الأخرى إذا تعجل في تنفيذ بنود العقد أكثر مما يجب فإن المقامات العليا لدى الباب العالي لا تتردد في لفت نظره وقرص أذنه إلى أن خزينته كما هو ظاهر، تنعم في بحبوحة وسراوة حال فتفرض عليه هذه المقامات مبالغ إضافية جديدة يجب أن يؤديها لهذا الباب وهكذا يرتفع رقم الابتزاز.

فكانت البراعة الفائقة إذن في أن يتريث الوالي في تسديد المبالغ المفروضة عليه ما وسعته إمكانيات التريث. وان يشتري في الوقت نفسه ضمائر وذمم أفراد حاشية السلطان. وكان هذا كله يكلف ثمناً فاحشاً ولما كان الموظفون لا يتقاضون رواتبهم في أوقاتهم المعينة وبصورة منتظمة فإن كل واحد من هؤلاء كان يبذل كل ما في وسعه من جهود لابتزاز اكبر المبالغ الممكنة من دافعي الضرائب وممن شملتهم الجباية. وفي عين الوقت إرسال اقل مبلغ ممكن من النقود إلى خزانة الولاية.

وبعد انتهاء فترة الحكم الجليلي، تلك الفترة الشعبية التي تمتعت بها أسرة الجليليين في حكم الموصل إذ كان من مصلحة أهالي المدينة أن يكون واحداً منهم هو الوالي بخلاف الباشا الأجنبي المكروه من قبلهم.

هكذا كان الولاة الأتراك همهم السلب والنهب والاغتصاب بأي ثمن من الأثمان لا تهمهم مصلحة رعاياهم بشيء إلا هم بطونهم وجيوبهم فتفاقمت الأمور وازدادت الفتن والاضطرابات فاختل حبل الأمن وازدادت الشكاوى مما حمل الباب العالي أن يرسل بين الحين والآخر مفتشاً له صلاحيات واسعة على عدة ولايات ومهمته مراقبة الموظفين ومن ضمنهم الولاة ووضع حد لسوء تصرفاتهم.

وكدليل واحد لقولنا هذا نورد الحالة عام (١٨٩٢م) لدى تعيين من يدعي عمر باشا والياً على أقاليم الموصل وبغداد والبصرة الثلاثة إذ اظهر بادئ بدء القنصل الفرنسي سيوفي (١٨٢٩-١٩٠١م) بعض التشاؤم يوم علم بالخبر فيكتب لنا يقول:-

«... إن هـذه المهمة صعبة شـاقة بقدر ما هي مؤلمة، نظراً لان المظالم والتعسفات قد بلغت من الكثرة والتفاقم منذ أعوام في كافة فروع الإدارة المدنية منها والعسكرية بحيث إننا لم نجد له أي فرع من الفروع ناجياً من الإصابة ببلاياها...». ولكن يعود القنصل سيوفي وقد تملكته الدهشة لدى رؤيتـه تصرفات عمر باشـا فيفضي إلينا بعجبـه قائـلاً: «... والآن قد أبصرتـه منهمكاً في أعمالـه أسـتطيع أن أدلي بشـهادة ناضجة منصفـة عنه فأقول إن به مزاياه كما له عيونه. ولكن قلما توجد مزاياه لـدى الموظفين الأتراك فهـو مثال على الاسـتقامة. وان عدالته في اغلب أعماله تساوي صلابته ونشاطه».

بعد كل هذا الشرح المسـهب عـن الوالي الحاكم المطلق في ولايته لابد من التطرق إلى أن الوالي لم يكن وحده يقوم بإدارة شؤون الولاية إنما كان يساعده «المتسلم» وهو نائبه واقرب الناس إليه وولي عهده، يقوم بتسليم مهام إدارة الولاية عند مغادرة واليها لأي سـبب من الأسباب، وتعيينه بهذا المنصب يأتي من الوالي نفسه دون الرجوع إلى سلطة أعلى.

ولما كان «المتسلم» عادة ولي عهد الوالي ونائبه، فقد كان يحظى لديه- في حال حضوره أيضاً- بأهمية خاصة وقد يدعى حينذاك بقائمقامه. وكذلـك كان يسـاعده «الكتخـدا» الـذي كان بمثابة الوزيـر للوالي ومعاونـه ومدير مكتبه الخاص لمختلف الشـؤون الإدارية والعسكرية والمالية.

عـلاوة عـلى ذلـك كان للولاية جهـاز حكومي يتبـع الوالي مبـاشرة ويضم عـدداً من الكتاب والمترجمـين ويختـص بتحريـر كتـب الـوالي ورسـائله باللغات المتداولة وكان يسـمى هذا الجهاز «ديوان الإنشاء».

كذلك الموظفـون الماليون وهم مسـؤولون عن جمع الضرائب وإرسالها إلى الاستانة عن طريق «الدفـتردار» ومـن المناصب المالية المشـهورة «الخزنـدار» وهو الأمين المـوكل بصندوق المال والإشراف على أمور شـتى منها حفظ سـندات ديوان الأصناف وتسجيل الفرمانات والضرائب وتثبيـت مقدار ما اسـتحصل منها وغيرها من الأمور المالية.

أما القوات المسـلحة فكانت تتكون من الجنود الإقطاعيين والجيش الثابت (الينكجرية) والجند الخاص أو المرتزقة، فالجنود الإقطاعيون وهم الفرسان الذين حازوا على إقطاعيات في أراضي الموصـل. وكان مـن واجبهم تقديم السـباهية والأتبـاع، وأن يحافـظ على مسـتوى تدريبهم العسـكري طالما كانت وراثتهم للإقطاع نفسه متوقفـة على مقدار ما يمكـن أن يقدمه للدولة في الحرب.

أما نيبور فيقـول: «... والى جانب هذه القوات فإن في الموصل مائة وخمسـين اسـباهياً ولهم امتيازاتهـم الخاصة من السـلطان، وأولادهم يكونون اسـباهية ايضاً. وبمـا إن هذه المدينة ليست ثغراً لذا فانه ليس فيها ثكنة (قشلاق) أي انـه ليس في الموصل مقر لفوج من الينكجرية. إلا أن في الموصـل عـدداً غـير قليـل من ضباط الينكجرية مهمتهم تجنيد المتطوعين من أهالي البلـدة إذا اقتضـت الحاجة وعندهـا يتمتعون بجميع الحقوق التي يتمتع بها الينكجرية...».

أما الجند الخاص فكانـت الدولة العثمانية قد أباحـت للوالي أن يدخـل إلى خدمته عـدداً من الأتباع من مختلف الأنواع وفقاً لإمكانياته وقد بلـغ مجموعهـم في أواخر القـرن الثامن عشر زهاء المائتي رجل كما أشار إلى ذلك اوليفييه. ومـن هـؤلاء كان هنـاك مائـة رجـل بعنوان

«ايج اغاسي» وتعني بالعربية آغا الداخل المختص بشؤون السراي، وهم في خدمة الباشا نفسه.

ويصف لنا نيبور أكثر موظفي القصر، فمن راجع رحلته يلاحظ الكلام عن «الايج كيلارجي» وهو الموكل بحفظ المربيات وتحت أمرته اكثر من كيلارجي، و«الابريقدار» وهو الذي يجيء للباشا بالماء ليغتسل، و«حرم كهيه سي» وهو رئيس طباخي القصر وغيرهم.

كما يتحدث عن التفنكجية فيقول إن عددهم بالموصل يزيد عن الأربعمائة فرد يخضعون لرئيسهم خضوعاً تاماً بينهم عددمنالنصارى.

وفي حالة إعلان النفير العام يمكن للوالي ان يجمع عسكراً خاصاً يعرف «بالسردنكجتي» من المسلمين والنصارى على حد سواء على حد قول نيبور.

أما القاضي وهو ارفع منصب شرعي في الولاية ورأس النظام القضائي فيها. وقد وجد في الموصل منذ الفتح العثماني قاضيان يتبع كل منهما فقه المذهبين المعروفين الحنفي والشافعي.

والمفتي هو بالدرجة الثانية من الجهاز القضائي للولاية وكان للموصل ايضاً مفتيان أولهما حنفي على مذهب الدولة الرسمي والآخر شافعي ويقوم كل منهما بمساعدة قاضي مذهبه.

ونقيب الأشراف، ووظيفته العناية بأمور المنحدرين من سلالة الرسول(ص) وضبط أنسابهم وتدقيقها ولم يكن لهذه المؤسسة الشرعية أي دور مؤثر في الحياة السياسية والاجتماعية لولاية الموصل خلال هذا العهد.

ثانياً: الحياة الاجتماعية

١- إحصاء السكان:

يقول المؤلف ليس من السهل تقدير عدد سكان ولاية الموصل خلال الفترة التي ندرسها، فاغلب الظن إن هذا العدد لم يكن ثابتاً بأية حال، لكن من الممكن أن نفترض، إن زيادة كبيرة قد طرأت على سكان الموصل خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وقد أشاد الأب لانزا بضخامة عدد سكانها في النصف الثاني من القرن الثامن عشر فقال: «... ولقد حدثني المسنون من أهل البلدة مراراً... إن أهاليها كانوا اقل عدداً من الآن بنحو الثلث... لجأ إليها عدد كبير من العرب والأكراد والأتراك ومن نصارى القرى المجاورة... فاجمعنا على إن عددهم يتجاوز الثلاثمائة الف نسمة، إلا انه لم يكن من الممكن إحصاؤهم بالضبط ..».

على إن هناك اسباباً قوية تدفعنا إلى الشك في صحة هذه الأرقام الكبيرة إذ أن جميع تقديرات أعداد السكان في القرن التالي (التاسع عشر) لم يكن تتجاوز نصف العدد الأخير. وكان الرحالة سيستيني قد ذكر في مذكراته سنة (١٧٨١م) ما نصه:» .. وعلى العكس من ذلك فإنني اعلم أن الموصل في عام (١٧٧٩م) كانت تعد (٤٠٠٠٠) من السكان...».

وعام (١٨١٧م) زار الرحالة وليم هود الموصل وتكلم عن سكانها فقال: «.. يقال إنها كانت تضم بين أسوارها (٢٠٠٠٠) منزل، وقد دمر منها الثلث، وليس مسكونٌ منها الآن إلا النصف الباقي. فإذا حسبنا السكان بنسبة ستة أشخاص أو سبعة لكل منزل مسكون يمكننا القول إن عدد سكانها



الحالي يربو على ٤٠ الفاً أو ٤٥ الف نسمة».
أما جيمس بكنغهام (١٨١٦م) فيقول : «... يظن أهل الموصل أن عددهم يتجاوز مائة الف نسمة لكنني بعد إحصاء غير دقيق قمت به ومقارنته بأرقام مختلفة أجريتها اعتقد بأن عدد السكان اقل من نصف ذلك الرقم...».

ويستفاد مما أورده جرانت سنة (١٨٤٠م) أن سكان الموصل بلغ ٣٠٠٠٠ الف نسمة وهم حسب تقدير بادجر عام (١٨٤٩م) يتكونون من ٣٣٥٠ عائلة أي إن عددهم كان قريباً مما أورده جرانت.

إلا أن اوليفييه الذي زار الموصل عام (١٧٩١م) يقدر عدد سكان الموصل بـ (٦٣٠٠٠–٦٥٠٠٠) نسمة.

يقول يوم في مذكراته: «... ولم استطع أن أقف على عدد نفوس الموصل سنة (١٨٨٩م)، إن كل المحاولات الرامية إلى إحصاء النفوس تبوء بالفشل لان الشرقي يربط بينها وبين جباية الضرائب وهو لا يجيب على الأسئلة التي توجه إليه في هذا الصدد إلا على مقتضى مصلحته...».

وامضى مستر شامير يومين يتبصر في الأمر فتوصل إلى أن عدد السكان في الموصل في شباط ١٨٨٩م يبلغ ٦٣ الف نسمة؛ ويقول ساخو: إن السكان يقدرون بـ ٤٢ الف نسمة، لكنه يعتقد أنهم أكثر من ذلك العدد.

أما مستر سون (١٩٠٩م) فيخبرنا عن الموصل: «... الموصل آهلة بالسكان، تبلغ عدتهم ٩٠ الف نسمة على تعداد أخير موثوق به».

٢- طوائف السكان:

تميزت الموصل، عبر حقب التاريخ، بتعداد العناصر البشرية التي سكنتها. وقد عاشت هذه العناصر ازماناً طويلة، متجاورة، مشتركة المصالح، وعانت من الظروف السياسية والحضارية اوضاعاً متشابهة.

ومن ناحية أخرى فقد ساعد نظام الملل العثماني الذي أباح لكل طائفة دينية أن تستقل بشؤونها الطائفية والاجتماعية فتكون لدينا مجتمع موحدا أصبحت من المتعذر دراسته على أساس قومي أو ديني.

يقول بكنغهام: «... يؤلف المسلمون القسم الرئيس من السكان في المدينة، وهم من نسب متساوية من العرب والأتراك والأكراد...»، إلا انه بالحقيقة ليس من المستطاع تحديد نسبة كل قومية إلى الأخرى. خاصة وان اغلب الأوربيين لم يكونوا ليميزوا بين هذه القوميات تمييزاً بيناً، ويرى بعض القناصل الفرنسيين المعاصرين إن أكثرية السكان هم من العرب سواء كانوا متحضرين أم بدواً، أما الأكراد فهم أقلية ذات شأن.

أما نيبور فيذكر في كتاب رحلته: «... وسكان الموصل المسلمون كلهم من السنة والقسم الأكبر منهم على المذهب الحنفي أما البقية فهم شوافع ولكل من المذهبين مفتي يتبع مفتي القسطنطينية...».

ولم تشهد الموصل خلافاً عقائدياً بين إتباع المذهبين الإسلاميين فيها أو بين المسلمين عموماً وأتباع الديانات الأخرى في المدينة. وقد لاحظ بعض الرحالة أن المشاكل الدينية لم يكن لها اثر على علاقات الطوائف الدينية ببعض لغلبة العصبية المحلية على الجميع وانصهارهم في بوتقة الحياة الاجتماعية المشتركة. ويؤكد بدج

(١٨٨٩م) ذلك بقوله: «... وكانت العربية هي اللغة الشائعة الذائعة...»

وقد لاحظ الميجر سون أن إفراد هذه الطوائف يفسرون تآلفهم مع بعضهم بأنهم على اختلاف أديانهم، عرب في الإحساس واللغة ويرتبطون برابطة السكنى بالمدينة فيقول: «... ومن بين جميع مدن سوريا وبلاد ما بين النهرين، يتمتع النصارى فيها بحرية وهم بمنجاة من الاضطهاد، وعلى الوجه الذي يتمتع بنو جلدتهم الذين اضطروا إلى السكن مع المسلمين، جنباً إلى جنب، إنهم يردون هذه المزية، والحال المستحبة إلى أن المسلمين والنصارى عرب في الإحساس واللغة، وفوق كل شيء هم مرتبطون برابطة التساكن في المدينة، وهي رابطة قوية في الغالب وملمح تراص في مدن الشرق المنعزلة...».

وقد كان تولي آل الجليلي مقاليد السلطة السياسية في الموصل، لأكثر من قرن من الزمن، بمثابة تجسيد حقيقي لهذه الروح المحلية الواضحة، فهم بتفهمهم الكامل لظروف الطوائف المختلطة وإتباعهم سياسة محايدة متوازنة إزاءها قد دعموا سلطتهم بحصولهم على ولاء المدينة بأسرها بدلاً من ولاء طائفة دينية معينة.

يقول نيبور: «... وحالة النصارى في الموصل أحسن بكثير من حالة النصارى في بقية بلدان الإمبراطورية العثمانية يعيشون سعداء وعلى وئام تام مع المسلمين، ولهم الحق في أن يلبسوا كما يلبس المسلمون وكثير منهم يعملون في خدمة الباشا حتى إن حرم كهياسي (أي رئيس طباخي الباشا) نصراني، كان أبوه يشغل هذه الوظيفة لمدة طويلة عند والد الباشا...» .

وفي حصار نادر شاه للموصل عام (١٧٤٣م) أظهر الموصليون مسلمين ومسيحيين مدى تعاونهم وصمودهم سوية بوجه العدو فيقول نيبور: «... وقد كان النصارى يسهمون في هذه العملية مساهمة كبيرة بحيث أنَّ المسلمين يعترفون للنصارى بالفضل لثبات المدينة بوجه العدو كما أظهروا في مواقف مختلفة شجاعة فائقة...».

يقول نيبور: «... وللنصارى في الموصل نحو من كنائس عشر، ولكن معظمها صغيرة جداً، وقد سمح لهم الباشا ببناء عدد جديد آخر وترميم القسم الباقي وتجديده، ذلك لأنهم اشتركوا في الدفاع ببسالة عن الموصل أثناء حصارها الأخير عام (١٧٤٣م) وقد بنى النساطرة لهم كنيسة جديدة وكذلك فعل اليعاقبة وهاتان الكنيستان جميلتان وخاصة كنيسة النساطرة التي ليس لها مثيل في جميع بلدان الشرق...».

٣- المرأة الموصلية:

المرأة الموصلية كانت تساعد الرجل في سعيه الدائب نحو توفير أسباب المعيشة لأسرتهما، وإذ ليس بين أيدينا شهادات وافية وكافية من الرحالة عن أحوال المرأة إلا بعض النتف التي وان لا تفي بالغرض إنما نكتفي بإيرادها هنا مع الرجوع إلى بعض المصادر الأخرى.

يقول وليم هود: «... إن السكان في هذه المدينة اقل تحفظاً من غيرها من المدن ولا تحتجب النساء بصراحة كما هو الشأن في بغداد».

وجاكسون(١٧٩٧م) يقول بذات الموضوع: «... والروح المحافظة هنا ليست بمثل الشدة التي تتميز بها المدن الشرقية ذلك لان النساء من جميع الأصناف لسن محجبات وهن أشبه بنساء البلدان الأوربية...».

مـن هاتـين الملاحظتين نفهـم إن حياة نسـاء الأسر الارسـتقراطية في المدينـة تختلـف عـن حياة غيرهن من عامة نساء الشعب، كما نفهم انه كان للنسـاء بعض من الحقـوق المشروعة فبرز منهن من أنشـأ المـدارس كرابعة خاتون بنت إسـماعيل باشـا الجليلي إذ أنشأت جامعاً ومدرسـة لتحفيظ القرآن نُسبا إليها. وشيدت عائشـة خاتون أم محمود باشا الجليلي جامعاً وأوقفت عليه الأوقاف وقامت فتحية وعائشـة خاتون الجليلتان ببناء مسـجد ومدرسة ايضاً عام (١٧٨٠م) وغيرهن كثيرات.

٤- الازيـاء:

يقـول جمس بكنغهـام: «... ويلبـس الصغار مـن الأولاد غالباً قرطاً ذهبياً في إحدى الأذنين ، بينما تلبس الفتيات حلية أشبه بالزر مرصعة بأحجـار صغيرة من الفـيروز معلقة بثقب في الأنف ويرتدي الرجـال اللباس التركي ما خلا العمائم والطرابيش العالية مثل أعالي سـوريا بدلاً من القاووق التركي، والسراويل المصنوعة من نسـيج صـوفي جميـل عوضاً عـن الثياب القطنية...». أما عن ملابس النساء فيقول: «... وتلبس النساء رداء واقياً ازرق اللون أشبه بما هو مألوف في مصر وسوريا ويستعملن حجاباً من نسيج شـعر الخيل الأسـود يغطي الوجه كلـه وبذلك يظهـرن بمظهر لا يثـير الاهتمام غالباً...».

أما بادجر (١٨٤٩م) فيصف لنا أزياء الموصل على الوجه التـالي: «... يختلف لباس الذكور في الموصل قليلاً عن سـائر مـدن الشرق، وللإناث نوع خاص من غطـاء يتكون من برنس مربع محشـو في قمتـه وسـادة مسـتديرة سـمكها انجـان تحتهـا صحيفـة مذهبـة توضع على الرأس والرقبة مع عدة أوشـحة فتشـكل نوعاً مـن العمامة وهي للنسـاء الشـابات مرصعة بالجواهـر وسـائر الأحجـار الكريمـة ولهـن عصائـب ذات زوايـا ذهبية وقلائـد مصنوعة ببراعة وأقراط وخلاخل وأساور».

ثالثاً: الحياة الثقافية

اشـتهرت الموصل منذ القديـم بأنهـا مدينة العلـوم والفنـون والآداب وخاصـة في العلوم الرياضية والفلكية فقد فاقت غيرها من البلدان العربيـة، فـكان الطلاب والعلمـاء يقصدونها من جميع الأطراف لغاية الدرس والارتشـاف مـن ينابيعها العلميـة الزاهـرة إذ كانت تعج مدارسـها بالعلماء والأطباء والفلكيين والأدباء المشـهورين. وقد شـهدت الموصـل منذ مطلع القـرن الثامن عشر بوادر حركـة ثقافية ذات طابع أدبي وكان لظهور الجليليين على المسرح السياسي بداية حقيقية لعهد الرعاية الرسمية للنشاط الثقافي العربي بعد أن ظل هذا النشاط محصـوراً في أطـار ما يدرس في المسـاجد من تجويد القرآن وتلقين الحديث.

وقد ارتبطـت الثقافـة بالمسـتوى الاجتماعي غالبـاً، فكانـت اغلـب الأسر التي سـاهمت في الحركة الثقافية تنتمي إلى أصول ارستقراطية شـهيرة مثل آل العمـري، وآل الفخـري، وآل الغلامـي، وآل ياسـين أفنـدي المفتـي، كمـا شـجعت المنح الكثيرة والرعايـة الخاصة التي كان يقدمهـا الجليليـين عـدداً مـن المثقفـين الموصليين على ممارسة الكتابة والتأليف فأدى ذلـك بطبيعة الحـال إلى نمو الحركـة العلمية نمواً ملحوظاً.

ففـي العلـوم القرآنية برز أمـين العمري (ت ١٧٨٨م) فكتب كتابين هامين أولهما: «تيجان التبيان في مشـكلات القـرآن» والآخر: «حدائق الزهر والريحان في البيان عن بلاغات القرآن».

وحسن باشا ابن الحاج حسين باشا الجليلي عام (١٧٨٣م) قبل توليه الحكم ونهج فيه على أسلوب المعجم المعروف (بترتيب زيبا) وسماه باسمه (ترتيب حسن).

وفي الفقه اشتهر الشيخ عبد الله الربتكي (ت ١٧٤٦م) ومصطفى أفندي الضرير (ت ١٧٧٤م).

أما في حقل التأليف اللغوي فقد شهدت الموصل في هذا العهد، عهداً من المؤلفين المتخصصين، وكان أبرزهم الشيخ خليل بن علي البصيري (ت ١٧٦٢) فنظم أرجوزة في أحوال حروف الجر زاد عدد أبياتها على الثلاثمائة بيت. ونظم صالح أفندي السعدي منظومة في النحو وأخرى في الصرف ثم شرح الأخيرة.

ونشطت حركة التدوين التاريخي- في هذه الفترة- نشاطاً سريعاً شاملاً، فظهر في هذا الحقل من المعرفة عدد كبير من المؤرخين المثقفين اشهرهم أمين العمري مؤلف كتاب «منهل الأولياء»وياسين العمري مؤلف كتاب «منية الأدباء في تاريخ الموصل الحدباء» وغيرهما من المؤرخين.

وشارك الشعراء في هذه الحركة فقد نظم كثير منهم القصائد وأراجيز طويلة في وصف بعض الحوادث الهامة في عهدهم، وفي خزائن الكتب الموصلية عدد كبير من تلك القصائد والأراجيز لعل من أهمها ما سجل حوادث حصار نادر شاه للموصل عام (١٧٤٣م) مثل أرجوزتي السيد خليل البصيري، وأرجوزة حسن عبد الباقي وأرجوزة السيد عبد الله الفخري وأرجوزة يونس الموصلي وغيرهم.

على إن اهتمام الموصليين في هذا العهد لم يقتصر على التأليف في العلوم الأدبية بل تعداها إلى علوم طبيعية بحتة أهمها الطب والفلك والرياضيات. ففي الطب اتجه الموصليون إلى الترجمة عن المؤلفات اليونانية «الأوروبية» مباشرة، فترجم محمد الجلبي المتوفى عام (١٨٤٦م) كتباً قيمة من اللغة اللاتينية منها «الطب الجديد» لبراكلسوس و «صناعة الطب الكيمائي» تاليف فروليوس. كما ألف الكتب العديدة في الطب منها كتابه الكبير: (الطب الكبير)و(مفردات الطب الكبير) وغيرهما.

ولفتت الظواهر الفلكية والطبيعية انتباه بعض المثقفين، فكتب محمد العبدلي كتاباً في الاسطرلاب اسماه «تذكرة أولي الألباب في استيفاء العمل والاسطرلاب»؛ ثم كتب رسالته في «الثلج والجمد والبرد» وألف الأديب عبد الله الفخري (ت ١٧٨٤م) مجموعة من الكتب في علم الفلك منها كتابه «تسريح الإدراك في شرح تشريح الأفلاك» وكتاب «سوانح القريحة في شرح الصحيفة». وفي علم الحساب ألف أمين العمري رسالة سماها»ذريعة الطلاب الى معرفة الحساب» كما ألف رسالة أخرى في نفس الموضوع.

يقول الرحالة أبو طالب خان(١٨٠٣م) كشهادة عن منزلة الموصل الثقافية في مذكراته: «... وجميع موظفي الدولة واعيان السكان لما رأوا العناية والرعاية اللتين لقيتهما من محمد باشا هرعوا إلي يقدمون لي احترامهم، وكان هؤلاء اناساً مثقفين خاصة وذوي أخلاق محبوبة وتفكير واسع. ومنذ مغادرتي باريس لم الق رجالاً ذوي أذهان نيرة مثلهم، ووزراء السلطان لو كانوا يملكون عُشر براعتهم فقط ما خشيت على ما يستقبله الباب العالي من مقادير ...».

غير انه في عام (١٨٨٢م)، قنصل آخر يكتب لنا وصفاً موجزاً عن الثقافة بالموصل فيقول: «...

في عام (١٨٨٢م) كان للرهبان الفرنسيين عدة منشـآت في الموصل، فهناك مدرسة الاكليريكية للاكلـيروس الكلـدان ويبلغ عـدد طلابها ٢٩ طالباً. وهناك مدرسـة للطلاب البرانيين ويبلغ عدد طلابها١٤٠ طالباً،١١٠ منهم من الطلاب الكاثوليك و٧ من الطلاب المسلمين. وهناك دار للعجزة ومطبعة عربية...».

ويضيف إلى قوله: «أما بالنسـبة للبنات فهناك الأخـوات راهبـات التقدمة اللواتـي كن يقمن بإدارة مدرسـة داخلية لرعاية البنات اليتيمات وعددهـن ١٢ طالبـة. كما كن يدرن مدرسـة برانيـة يبلغ طلابها ٢٣٤ طالباً ١٨١ منهم من الكاثوليك و٣٠ منهم من المسلمين...»».

وقد اهتم الجليليون بهذه الناحية بشكل خاص فأولوهـا عنايتهـم ورعايتهم. حتـى زاد عدد المدارس التي شـيدتها الأسرة الجليلية وحدها على مجموع عدد المدارس التي أنشـأها محبو العلـم في الموصـل طيلـة فترة حكمهـم، وكان اهتمام الجليليين بهذا المرفق الحضاري سابقاً لتوليهم السـلطة ذاتها. ففي عـام (١٧٠٢م): «شـيد خليل آغا بن عبد الجليل مدرسة في فناء جامـع الاغـوات، وكان قد تعـاون هو وإخوته إبراهيم آغا وإسماعيل آغا على إنشائه في نفس العام. وفي عـام (١٧١٦م) بنى إسـماعيل آغا (باشـا) ابن عبد الجليل مدرسة في فناء جامع النبـي جرجيس لتدريـس القـراءات والعلوم القرآنية».

وهكذا راح الجليليون رجالاً ونسـاءً ينشـئون المـدارس لتدريس العلـوم الدينيـة والفقهية. فأنشـأت رابعة خاتـون عـام (١٧٦٦م) داراً لتدريـس القـرآن وأنشـأت فـردوس خاتون مدرسـة عـام (١٨١٦م) وسـميت المدرسـة الحسـنية. وعـام (١٨٢٥م) شـهد بنـاء أربع مؤسسـات ثقافية كبيرة شـاء القدر أن تكون آخر ما بناه الجليليون في مدينتهم حتى انتهاء حكمهم، واهم تلك المنشآت المدرسة التي بناها يحيى باشا ودار القرآن التي ألحقها بها وتضم زهاء٤٠٠ مجلد من نفائس المخطوطات.

وسـاهمت اسر موصلية أخرى في حركة تشييد المـدارس ووقف الكتـب ففي عـام(١٧٨٦م) انشأ الحاج زكريا التاجر مدرسة وأوقف عليها مائتي مجلـد من الكتب. وفي نفـس العام قام احمد أفندي ابن بكر ببناء مدرسـة والحق بها مكتبة حافلة وغيرهما من المدارس مثل مدرسة جامع التوكندي، ومدرسة الخزندار وغيرها.

أما مناهج الدراسة في هذه المدارس فكانت تقوم على أسـاس ما عرف بالعلوم النقلية والعقلية وتشمل الأولى علوم القراءات والتفسير والحديث وأصـول الفقه والعقائد والكلام واللغة والنحو والبيان، في حين تشـمل الأخـرى: علوم المنطق والحكمة والفلك والازياج والهندسة والحساب والطب والموسيقى.

وجنبـاً إلى جنب مـع الثقافة الإسـلامية كانت هناك الثقافة المسـيحية تجـد لها من الكنائس والأديرة الكثيرة داخل الموصل وفي أطرافها خير مرتكز لنشاطها المتزايد، وكان المدرسون غالباً من الرهبان والقسس والشمامسة الذين كانوا عـلى درجة جيدة من الثقافة بحكم دراسـتهم الطويلة ومعرفتهم بأكثر من لغة. وقد رأينا في ما سبق من كلامنا إقبال المسيحيين إلى المدارس وعددهم الكبير بالنسبة للطوائف الأخرى.

وكان لجهود البعثات التبشـيرية الفرنسـية في نشر الكثلكة في الشرق أثرها في إحداث مد ثقافي بين نصـارى المنطقة. وكانت أهم تلك البعثات إرسـالية الآباء الدومنيكان التي جاءت الموصل عام (١٧٥٠ م)، فقد اسـتطاعت هذه الجماعة

أن تجد لها في الموصل مستقراً ثابتاً يتمتع– في الغالب– بعطف الولاة وكبار موظفي الولاية بما كانوا يقدمونه من خدمات طبية. وكان أول عمل لهؤلاء المبشرين هو فتح مدرسة في المدينة لتدريس العلوم واللغة الفرنسية كان لها دور هام في تخريج طبقة مثقفة من رجال الدين المسيحيين.

ولم يجد بعض المسيحيين الطموحين حرجاً من الدراسة في المدارس الإسلامية وخاصة أولئك الذين لم يجدوا في التعليم الكنسي ما ينشدونه من معرفة متنوعة. وقد ذكر احد النصارى المعاصرين: «... إن النصارى في كل الشرق ما كان لهم مدرسة بالعربي لتعليم ذلك اللسان...» وأشار إلى أن دراسته لعلوم المنطق و«الايساغوجي» كانت في مدارس المسلمين.

رابعاً: الحياة الاقتصادية.

(١)الزراعة:

اشتهرت الموصل منذ القديم بالزراعة، فهي تقع وسط منطقة زراعية واسعة شديدة الخصوبة، تمتد ما بين دجلة والزاب الأعلى، وبين هذا النهر والزاب الأسفل، وتضم سهل الموصل الممتد على طرفي نهر دجلة، بين جبل الشيخان وجبل سنجار والمنطقة المحصورة بين الزابين، وهي تعتمد في زراعتها على الأمطار وتزرع اغلب الغلال على مدار السنة لذا فقد اشتهرت الموصل بثرواتها الزراعية.

يقول الأب لانزا: «... وهي أراضي خصبة جداً تفوق التصور، لذلك فغلتها تكفي لا بل تفيض عن حاجة الولاية وربما تكفي لسدّ حاجة الولايات المجاورة لكن بين آن وآخر تغزوها أسراب الجراد بكثرة ولا تترك معها شيئاً من الحنطة وتلتهمها كلها إذا كانت طرية، أما إذا كانت بالغة أوانها فالضرر اللاحق يكون اخف وقعاً...».

ويضيف إلى قوله: «... إنَّ المواد الغذائية الضرورية في هذه الولاية ارخص قيمة من سائر الولايات عادة وخاصة الخبز والعنب والخوخ والقطن وما أشبه. وهي زهيدة الثمن نظراً إلى الكميات الكثيرة التي ترد إليها من كردستان. أما بقية الأثمار فهي قليلة لأنها ترد إليها من أماكن بعيدة بكميات محدودة هذا ما عدا الشمزي والبطيخ وغيرها من ثمار الارض التي تتوفر في البلاد ...».

ويؤكد فنشنسو(١٦٥٦م) كلام لانزا في حديثه عن المواد الغذائية فيقول: «... لقد استمتعنا كثيراً بأكل البطيخ وخاصة الرقي ولم أشاهد في حياتي نظير الرقي الموصلي فهو كبير الحجم جداً يبلغ قطر بعضه أكثر من ذراع...».

كما لفت أنتاج الموصل الغزير للحبوب انتباه كثير من الرحالة الذين زاروا الموصل، فقد لاحظ بادجر ان أنتاج الولاية الاساس هو الحنطة والشعير، وان إنتاجها على أيامه (أي منتصف القرن التاسع عشر) كان بكميات وفيرة جداً فيقول: «... والإنتاج الزراعي الرئيس هو الحنطة والشعير المتوافران بكثرة إلا أنهما لا يكادان يفيان نفقة حراثتهما، فكل ١٠٠ مثقال حنطة يباع اليوم بـ ٨ فلوس، والشعير بـ ٥ فلوس...».

وكان تصدير الحبوب إلى المنطقة الجبلية المجاورة، والى العراق الجنوبي وبخاصة ولاية بغداد من الأمور الجارية على الدوام، حتى إن انقطاع الحصاد التام من الولاية المذكورة رغم مساحتها الواسعة على ما لاحظ المستر جروفز سنة (١٨٣١م)– لا تترتب عليه مصاعب كبيرة «لأنه كان بالإمكان ورود الحبوب بسهولة من الموصل ...».

والى جانب إنتاج الحبوب، كانت ولاية الموصل

تنتج القطن الذي يستخدم في صناعات النسيج الكثيرة التي اشتهرت بها المنطقة منذ عهود قديمة. وكان يزرع عادة في القرى التي تتوفر فيها مصادر دائمة للمياه، إلا أن إنتاجه لم يكن يكفي حاجة السوق المحلية، فكان التجار يستوردونه ايضاً من المناطق الجبلية المجاورة.كما كانت الموصل تنتج- خلال الصيف- انواعاً مختلفة من الخضروات والفاكهة كالبطيخ والخيار وغيرهما. ويزرع اغلبها على شواطئ دجلة والجزر التي تظهر في النهر عند انخفاض مستوى الماء فيه.

٢.الصناعة:

كان للاستقرار النسبي الذي شهدته ولاية الموصل منذ أواخر القرن السادس عشر أثره الواضح في إذكاء حركة صناعية ما انطفأت جذوتها قط؛ إذ لم تستطع الفوضى التي أعقبت الغزو المغولي أن تقضي على رواسب الصناعات المختلفة مما اشتهرت به المدينة خلال العصور العباسية وخاصة في العهد التركي، كصناعة الأنسجة بأنواعها: الحريرية والقطنية والصوفية وصناعة التحف المعدنية. على إن الاستقرار السياسي وحده ليس بكاف لإحراز تقدم صناعي سريع، ما لم يصاحبه نشاط تجاري يكفي لتبادل الخبرة الفنية بين مراكز الصناعات ويتيح الفرصة لإيجاد أسواق كافية لتصدير المنتجات بما يخلق نوعاً من الاقتصاد المركب.

ولما كانت صناعة الأنسجة تعد من أهم الصناعات الموصلية وأكثرها حيوية، بالنسبة للتبادل التجاري، ويذكر لانزا إن نسيج القطن كان يمثل- على أيامه- مهنة عامة الناس فيقول: «... فيهتم الرجل بنسجه اشكالاً مختلفة، وآخرون بتقصيره، وغيرهم بصبغه أو رسمه بصور شتى وغيرهم بنقله وبيعه، وهكذا فالجميع تقريباً يشتغلون به...». ولاحظ الرحالة البريطاني جاكسون عام (١٧٩٧م) أن سكان الموصل أكثر اهتماماً بالصناعة من أي قوم آخرين رآهم منذ مغادرته الهند ويقول: «... هناك عدة مصانع يجري تشغيلها وبعض مصنوعاتها تتفوق على المصنوعات الأوربية فسروج الخيول وأحزمتها تظهر جداً أنيقة بوجه خاص، وهم يصنعون سجاد الحرير ويطرزونه بالأزهار فيظهر أحسن وامتن من السجاد الذي نصنعه نحن وهم مبرزون في صنع المطرزات الثمينة المدهشة للرجال والنساء معاً، ولديهم العديد من مصانع النحاس والحديد، وهناك كميات كبيرة من مختلف المواد التي تصنع من هذه المعادن يتم إرسالها عبر نهر دجلة نحو الجنوب حتى البصرة...».

وكان الرحالة نيبور الذي زار الموصل قبل مجيء جاكسون إليها قد أشار إلى وجود «... مصانع كثيرة للنسيج والحياكة والصباغة وصباغة النقوش على المنسوجات والمهنتان الأخيرتان بيد النصارى ...». كما أشاد اوليفييه في كتاب رحلته عام (١٧٩١) بإنتاج هذه المصانع، وذكر أنها منتشرة في المدينة، وان قيمة منسوجاتها كبيرة، حيث أنها تباع في حلب إلى التجار الفرنسيين فتشحن من هناك إلى مرسيليا. ونوه رحالة عديدون بالصناعة الموصلية مثل دوبريه (١٨٠٧-١٨٠٩م) وبكنغهام وبادجر.

فبكنغهام يقول: «الصناعة الوحيدة التي تمارس في الموصل على نطاق ما هي صنع الملابس القطنية التي تصبغ باللون الأزرق لاكساء الطبقات الفقيرة...».

وأمـا بادجـر فـصرح: «... أمـا مصنوعـات الموصـل في أيامنـا فهـي: الملابـس القطنية، والصابون الذي سوق في القرى المجاورة...».

٣- التجارة:

نال موقع الموصـل بين أربعة أقاليم جغرافية متمايزة، هـي إقليم الجزيـرة وإقليم العراق والمنطقـة الجبلية والبادية الصحراوية، دوراً اساسياً في نشاط الموصل الحضاري منذ أقدم عهودهـا. ولا ريـب في أن للتجـارة النصيـب الأوفى في ذلـك النشـاط بما تسـببه من تأثير متبادل بـين مختلف الحضـارات، وقد انتبه كثير مـن الجغرافيين إلى أهمية موقع الموصل عـلى تجارتها، فوصفـت قديمـاً بأنها محط الركبان ومنها يقصد إلى جميع البلدان، فهي باب العـراق ومفتاح خراسـان ومنها يقصد إلى أذربيجان.

ووصفت في القرن الثامن عشر بنفس الوصف تقريبـاً عـلى بعد شـقة الزمن، فيقـول الاب لانزا: «... أنها تسـتفيد من موقعها الجغرافي المتوسـط بين الجهـات، فتأتيهـا الأعراب من البادية، والأكراد من الجبـال ويبتاعون منها ما يحتاجونه، وللسـفر منهـا إلى إيران يكفي اجتياز الجبال وكذلك إلى بغداد يكون السـير منها سـهلاً بالبر، وأكثر سـهولة منه بالنهر، ومـن بغـداد فالبـصرة فالهنـد كمـا يفعـل كثير مـن التجار، والبضائـع التي تجيء بها القوافـل من إيران والهند إلى المملكة العثمانية تمر بالموصل، كما انه لا بد أن تمر بها البضائع التي تنتقـل من الأقطـار العليا الشـمالية إلى الأقطار السفلى الجنوبية...».

ومنـذ القرن الثامن عشر أخذت الموصل تجني فوائد موقعها السياسي الجديد فقد أصبحت- مـرة أخـرى- نقطـة وصل بين شـبكة طرق تجاريـة متعـددة الاطراف، وصـارت قوافلها تقوم بعملية تبـادل ضخمة بين منتجات بلاد متباعـدة مختلفة علاوة عـلى قيامها بتصدير ما تنتجه الموصـل من مواد زراعية، أو بضائع مصنوعـة أو خدمـات صناعيـة إلى الأسـواق المحلية المجاورة أو إلى المراكز التجارية الأخرى كحلـب وبغـداد، ليتـولى تجار هـذه المراكز- بدورهم- تصريفها في الأسواق الخارجية.

وجاء في تقرير فرنسي مخطوط لمترجم قنصلية فرنسـا في بغداد المسيو اشيل مراديان (ت عام ١٨٩٥م) انـه كان يرد إلى العراق من البضاعة الفرنسـية في أوائـل القـرن التاسـع عشر عن طريق الاسـتانة وحلـب ما تبلـغ قيمته ثلاثة ملايـين فرنك منها الجـوخ والمخمل والقيطان والبقـم (بتشـديد القاف) وهو خشـب احمر يستخدم في الصباغة.

يخبرنـا لانزا عن الحركة التجارية بقوله: «... توجـد في الموصـل أنواع البضائع المسـتوردة مـن إيـران والهنـد وكوبا والأقطـار الأخرى التابعة إلى الإمبراطورية، إلا أن تجارة الموصل الخاصة عـدا الحبوب هي الأقمشـة القطنية ويصدر منها كل سـنة مقدار كبير إلى سـائر الجهات».

ثم يتكلم عن التبـادل بين الموصليين والتجار الآخريـن خـارج الولايـة فيقـول: «... إن العفص وهو كثير في جبال كردسـتان يحمله الموصليون بمقادير كبيرة إلى حلب لبيعه على التجـار الأوربيين ولابتياع الاجواخ والأقمشـة والنيـل وغيرها من البضائع الأوربية بأثمانه، وتسـتورد كميات من النيل سـنوياً من حلب إلى الموصل مـا يربو ثمنه على الف الف قرش واعتقد انه يسـتهلك كله في هذه المدينة لصبغ المنسوجات بأشكال شتى...».

إذن كانت التجارة بالبضائع الأوربية كبيرة فقد قدرت كمية البضائع الأوربية المستوردة عن طريق حلب والشام إلى العراق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بأكثر من (٧٥٠٠ بالة) تشتمل على الأقمشة القطنية والأقمشة المطبوعة، واليازمات (لباس الرأس للنساء) وسائر المنسوجات القطنية والحريرية والورق (٢٢٠ بالة) من الورق الأبيض و (٣٠٠ بالة) من الورق الملون والكتب والكتان وحجر القدح والبنادق وسلفات النحاس والكبريت والمسامير والأسلاك الحديدية والزجاج والمرايا وفناجين القهوة واللآلئ الصناعية. هذا بالإضافة إلى كميات كبيرة أخرى من مصنوعات حلب والشام مثل غزل القطن والسكر المصفى والنحاس والمرجان وصابون حلب (٣٠٠ بالة) وصابون الشام (٢٠٠ بالة) إلى غير ذلك.

وفي الوقت نفسه، كانت الموصل تصدر إلى حلب نسيج الموسلين والأقمشة الحريرية المطرزة والمقصبة بخيوط الذهب والفضة، حيث كانت تباع هناك إلى التجار الفرنسيين ليشحنوها إلى مرسيليا. وكميات أخرى كبيرة من (العفص) ليبيعه للتجار الأوربيين، هذا فضلاً عن السمن والماشية والتمر والطنافس الفارسية والتنباك وغيرها.

وترتبط الموصل بالإمارات الكردية المجاورة بعلاقات تجارية وثيقة فكانت تستورد منها العفص بكميات كبيرة والصوف والحرير والقمح والشعير والخشب والحطب والبسط والطنافس والأحزمة وقشر الرمان والصمغ والتبغ والزبيب والفواكه والرخام والجبس والأغنام والماعز وجلودها وصوفها وسمنها، وتصدر إليها البن والشاي والسكر والأقمشة الهندية والأوربية.

وينوه تافرنييه (١٦٤٤م) بالعلاقات التجارية بين الموصل والمناطق الكردية المجاورة فيقول: «... وليس لهذه البقعة من شأن إلا كونها ملتقى مهماً للتجار، خاصة تجار العرب والأكراد...». كما يشير نيبور إلى هذه العلاقات فيذكر أن ما يرد إلى الموصل سنوياً أكثر من الفي قنطار من البندق واللوز والجوز فتقوم هذه بتصديره إلى حلب.

وينوه المقيم البريطاني ريج (١٨٢٠-١٨٢١م) بما كانت تستورده الموصل من السليمانية على أيامه في سنة (١٨٢٠م) فيقول: «... والمتاجرة مع الموصل مستمرة بعض الاستمرار، وتستورد منها الأحذية والغتر والخام والأقمشة القطنية الملونة، ومنتوجات الشام وديار بكر وغير ذلك. أما الصادرات إليها فالعفص وغيره...».

وتعتبر بغداد مركز النقل الجنوبي للتجارة الموصلية، فهي تصدر إلى الموصل اغلب ما تنتجه محلياً، أو ما تستورده من الخليج العربي ومن إيران مثل التبغ الأصفهاني والفواكه والفضة والجواهر واللؤلؤ وشالات كشمير وكرمان والسكر والشاي والفلفل والبن والصابون والشمع والكبريت والعباءات والأحذية وملابس الأعراب والأدوية والفواكه المجففة والسجاد.

وتصدر الموصل بدورها إلى بغداد الحنطة والعفص والرصاص والزبيب والحمص والعدس ودهن السمسم والصابون والشحوم وشعر الماعز والنشوق ونبات الزعتر.

كما تصدر إليها ايضاً ما تصنعه أنوالها من ملابس قطنية وغيرها على ما اخبرنا دوبريه. ويشير جاكسون إلى أن تجارة هامة جديدة لم تكن معروفة من قبل ازدهرت بسرعة في الفترة التي سبقت رحلته سنة (١٧٩٧م) وهي تصدير النحاس بكميات ضخمة من الموصل إلى بغداد لتشحن من هناك إلى أوربا حيث انه: «... من نفس النوع الذي يجري صنعه في انكلترا...».

خامساً: الحالة العمرانية

١- مقدمة:

كان سقوط الموصل بأيدي المغول في القرن الثالث عشر بداية التدهور العمراني المستمر الذي حل بالمدينة. وفي القرون التالية أخذت المدينة تنكمش تدريجياً داخل أسوارها القديمة، وتضافرت النكبات الطبيعية والبشرية على تدهور المدينة، وانحطاطها وفي بداية العصر العثماني كان نصف البلدة تقريباً قد أصبح خرائب خالية من السكان.

يخبرنا راوولف الذي زار الموصل عام (١٥٩٦م) قائلاً: «... وعبرنا جسراً من القوارب، وهي تابعة للإمبراطورية العثمانية... شأنها شأن البلدان التي تجاورها... وفيها بنايات حسنة وشوارع، وهي على جانب من السعة لكن أسوارها وخنادقها واهنة الشأن ...».

اما تافرنييه الذي زار الموصل سنة (١٦٤٤م) فيقول : «... والموصل مدينة تبدو للمرء من خارجها فخمة المنظر أسوارها حجرية، بينما في داخلها تكاد تكون برمتها خربة، ليس فيها سوى سوقين معقودين، وقلعة صغيرة مطلقة على دجلة يقيم فيها الباشا ... وليس لهذه البقعة من شأن إلا كونها ملتقى مهماً للتجار، خاصة تجار العرب والكرد، وليس في الموصل غير خانين حقيرين، كانا مكتظين بالمسافرين حين وصولنا إليها، فطلبت أن تنصب خيمتي في الميدان أي في السوق الكبير ...».

أما فنشنسو الذي قدم الموصل عام (١٦٥٦م) فيحدثنا في مذكراته: «... فبيوتها بسيطة مشيدة بالطين، وهي أشبه ما تكون بيوت رعاة من أن تكون مساكن أناس متحضرين ومركز ولاية، وليس فيها ما يلفت النظر سوى قلعتها حيث يوجد عدد كبير من العسكر الانكشاري. ويحيط القلعة سور فيه مزاغل للدفاع ضد الهجمات على عادة الأقدمين... أما مواد البناء فهي الجص والحجر الرخو. وهذا النوع من البناء لا يقاوم عوادي الزمن ... ولهذا رأينا بعض أقسام القلعة مائلة للسقوط ومتهدمة ...».

هكذا كانت حالة الموصل في القرن السابع عشر، غير انه مع بداية القرن الثامن عشر شهدت بداية حركة عمرانية محدودة شملت تشييد بعض المؤسسات الدينية والثقافية وبعض المنشآت العامة، فجرت أول محاولة- بإيعاز الوالي ومساهمة سراة البلدة لبناء قناطر جسر المدينة العائم. وعمرت بعض المساجد القديمة. وانشأ بعض السراة عدة منشآت دينية وثقافية جديدة. وبلغت هذه الحركة العمرانية ذروتها عند استلام الجليليين السلطة فشيدوا عدداً ضخماً من المساجد الكبيرة والمدارس والأسواق والقصور وعمروا الأسوار والقلاع، وساهم كثير من أصحاب النفوذ والوجهاء في هذه الحركة فكثرت المؤسسات الدينية والثقافية خلال هذا العهد بسرعة كبيرة. واستمر الحال هكذا حتى أوائل القرن التاسع عشر حيث انتكست الموصل ثانية.

يقول جون آشر(١٨٦٤م) مؤكداً لكلامنا السابق: «... واسطة الاتصال بين جانبيها الجسر من القوارب البالي الضيق المزدحم بالعابرين ولا سيما قبل الظهر ... وكان فيها جسر حجري مناسب لكنه أهمل شأنه فتهدم ولم تبذل أية محاولة لإعادة بنائه من قبل الأتراك ...».

٢- الأسوار والحصون:

استقرت الموصل في القرن الثامن عشر بين أسوارها القديمة وكانت هذه الأسوار مبنية على أنقاض الأسوار الاتابكية، وكانت تحيط بالبلدة من كل جهاتها، تتخلله عدة أبواب ويزيد من مناعة هذا السور وجود قلعتين فيه، الأولى في اعلى المدينة تطل على دجلة والأخرى القلعة الداخلية التي تهدمت معظم مبانيها، وقد وصفها الرحالة هول عام (١٧٨٨م) وأشار إلى أن رداءة مواد بنائها جعلتها غير قادرة لان تكون حصناً قوياً.

يحدثنا تيفنو الذي زار الموصل عام (١٦٤٤م) عن السور والقلعة بقوله: «... يحيط بها سور مشيد بحجارة مثبتة بالجص. وتعلوه حجارة مدببة متجهة إلى الأعلى، يبلغ سمكها نحو أصبعين وعرضها أربع أصابع أو خمس فهي أشبه ما تكون بالأوتاد الخشبية». واوتر الذي قدم عام (١٧٣٦م) يقول: «... فيها سورين قديمين وكبيرين ويقوم اليوم احد الأسوار وكله حفر وأنقاض على شاطئ النهر ...».

ونيبور الذي زار الموصل عام (١٧٦٦م) فيقول: «... ويربط نينوى بالموصل جسر يطفو على عشرين عوامة فإذا سقط المطر بشدة أو ذاب الثلج فان مستوى ماء النهر يرتفع وتياره يشتد بحيث يقطع اتصال الجسر...».

ويضيف إلى قوله: «... والموصل كأية مدينة كبيرة في هذه البلاد فنحو نصفها الواقع على الطريق البري محاط بسور قديم قوي وضخم، ولا يزال قسم كبير من السور الواقع على ضفة النهر قائماً، وللقسم الجنوبي الشرقي من المدينة، سور متقطع له أبراج ولكنه غير قديم، وفي مواضع كثيرة منه تلتصق البيوت مع بعضها فتشكل قسماً من السور. والقسم الأكبر من المدينة مهدم تغطيه الأنقاض...». ويصف كذلك القلعة الداخلية بقوله: «وهذه القلعة على جزيرة صغيرة مستطيلة الشكل في نهر دجلة وتتخذ الآن مستودعاً للذخيرة والعتاد».

غير أن اوليفييه الذي زار الموصل عام (١٧٩١م) تكلم عن السور بقوله: «... سورها يشابه أسوار المدن التركية أو العربية. مرتفع وله بروج عديدة. محاط بخندق عميق نوعاً ما ... وكان السور يمتد قبلاً مع دجلة، لكن الآن لا يرى له إلا بقايا فلم يعمل على إدامته وإصلاحه...».

وسرعان ما أهمل أمر السور وتحصيناته، فامتلأ الخندق بالأتربة وتهدم السور، حتى غدا- كما رأى بكنغهام- حاجزاً لا أهمية له إمام جيش مزود بالمدفعية.

ويؤكد ويكرام هذا بقوله: «... ويحيط بها من سائر جهاتها سور وخندق... وربما كان السور الخالي مقاماً على سور أثري عتيق، إلا أن عمر السور القائم لا يزيد عن مائة عام. وقد أسرع إليه الخراب وتكسرت أجزاؤه لسوء بنائه وساعد في خرابه استخدام الحكومة والأهالي حجارة أنقاضه للبناء...».

ويعود بكنغهام ليقص لنا حالة القلعة الماثلة للخراب وكان قد رآها سنة (١٨١٦م) فيقول: «... وتتألف تحصينات المدينة التي تمتد خارجاً، من سور مغلق ليست فيه مدافع، أما من ناحية النهر فتقوم إحدى القلاع بالدفاع عن المدينة، وهذه القلعة صغيرة مخربة تقع على جزيرة اصطناعية نشأت عن امتداد نهر دجلة من الضفاف التي تقع عليها القلعة إلى الخندق العميق الذي يحيط بها وهي تقع على مقربة من جسر القوارب الذي يعبر به النهر. والبناية مثلثة الزوايا وقد شيدت على مقربة من القلعة بضعة مدافع من البرونز ألقيت هناك مهملة غير صالحة للاستعمال...».

٣- الدور والقصور:

قدر عدد بيوت الموصل في القرن الثامن عشر ما بين العشرين الف بيت والاربعة والعشرين الف بيت على حد تقدير نيبور. أما المنشي البغدادي (١٨٢١م) فقدر عدد البيوت في القرن التاسع عشر بثلاثين الف بيت أو أكثر. وتخترق الموصل في هذا العهد، شبكة من الأزقة والطرق. وقد وصفها اكثر من رحالة بأنها كانت: مستقيمة جافة في الصيف وموحلة في الشتاء، على حد قول دوبريه وسبستيني.

ويقول نيبور: «... وشوارع الموصل وأزقتها ضيقة وغير منتظمة... ولجميع الشوارع مداخل في نهاياتها. ومعظم هذه الشوارع والطرقات معبدة...». أما بكنغهام فيشير: «... فالشوارع ضيقة غير معبدة واستقامتها ليست منتظمة...».

ويرجع جون آشر فيخبرنا: «... أما الشوارع والأزقة فهي أنظف وأحسن مما توصف به من الخارج عادة، لأنها كانت على شيء من الاتساع ومبلطة احياناً من دون أن تكثر فيها الأوساخ...».

أما بدج فيقول: «... شوارع الموصل ضيقة وتبليطها رديء... والبيوت مبنية في الأحيان بالرخام الرمادي... ويستخدم في صنع الاسكفات وعمد الأبواب وتبليط افنية الدور...».

وتميزت دور البلدة في عهد الجليليين، بأنها كانت ذات طراز واحد تقريباً.

أما بكنغهام فيورد وصفه بما يلي: «... ونظراً لندرة الأخشاب... فإن معظم هذه الأبنية لها بدلاً من السقوف الخشبية، سقوف معقودة تقوم فوقها غرف وسطوح معقودة تسند شرفاتها المنبسطة، ومداخل هذه المنازل والشبابيك التي تنفتح على الباحات الداخلية، متوجه بطاق من المرمر المجزع... وهو مشيد على الطراز الغوطي المدبب، أو النورمائدي المستقيم، أو الأقواس العربية... وتحلى قطع المرمر في بعض الحالات برسوم أزهار منحوتة وهي متقنة الصنع غالباً... ومن بين الزخارف التي شاهدتها على أركان المداخل وسجفها التي تتكرر كثيراً أحد الأعمدة المحلاة بما يشبه رأس الكبش، ونقوش أخرى من مثلثين منطبقين على بعضهما بالتخالف ونجمة في الوسط».

والاب لانزا الذي سكن الموصل فترة طويلة يصف لنا بيوت المدينة وصفاً دقيقاً فيقول: «... دور المدينة جيدة وقوية، مبينة بالأحجار والطابوق والجص، وهي مريحة وكلها عن طراز واحد تقريباً وان هندستها المألوفة هي على الصورة التالية: كل دار لها في الوسط منطقة مفتوحة من جهة الفناء أشبه بغرفة، ومن الجهة الأخرى تقوم غرف في المنطقة السفلى جميلة البناء باعقادها وتتصل بها خزانة...».

ويردف بقوله: «... ولشدة الحر ينام الاهلون أربعة أو خمسة اشهر الصيف على السطوح آمنين المطر والندى، وللغاية عينها يوجد في كل من البيوت الواسعة غرفة تحت الأرض متقنة البناء (السرداب) لاتقاء حر الصيف...».

ويصف ويكرام بيوت الموصل بقوله: «... إن باحات المنازل من الداخل لطيفة المنظر واقل ما يقال عن طرز هندستها انه اثري الطابع فهو مطابق تماماً لما وجد في المنازل الآشورية ومدخل المنازل الموصلية مبني بشكل يحول دون رؤية ما بداخل المنزل بالنسبة إلى المارة في الشارع أو عند فتح الباب. وهو يفضي إلى صحن الدار الذي يحيط به رواق من طابقين مدعم بالأساطين المدورة من المرمر الأزرق

المحلى وصحن الدار مبلط بالمرمر. وغالباً ما تبلط واجهة الدار بالمواد نفسها. وثم (إيوان) في جانب من البناء يستخدم للقيلولة زمن الصيف وقناة الماء القذر (البالوعة) وتكون عادة في باحة الدار. وفي وسط الصحن قد توجد حديقة صغيرة. ويضم الغني إلى مشتملات بيته (سرداباً) وهو المقيل الصيفي تحت الأرض تجد فيه أقصى ما يمكنك الحصول من البرودة في قيظ الصيف اللافح...».

٤- الخانات والأسواق والحمامات:

كان للتقدم الاقتصادي التجاري الذي أحرزته الموصل خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أثره البين في تنشيط بناء بعض المرافق الحيوية في المدينة. فقد أدى ازدهار الحركة التجارية وازدياد نشاط القوافل بين الموصل وسائر المدن الأخرى، وتحول الموصل بالتالي إلى سوق كبيرة، إلى اهتمام كثير من الأسر التجارية وصاحبة النفوذ بإنشاء الأسواق والمتاجر والخانات، كما أنشئت الحمامات العامة والمقاهي. وليس أدل على مدى النشاط المعماري الذي طرأ على الموصل خلال هذا العصر، إن تافرنييه الذي زارها سنة (١٦٤٤م) كان قد وصف المدينة بأنها: «تكاد تكون برمتها خربة، وليس فيها سوى سوقين معقودين... وخانين حقيرين مكتظين بالمسافرين...».

هذا في حين كان في الموصل في أواسط القرن الثامن عشر– على ما يذكر نيبور– الذي زارها سنة (١٧٦٦م): «... في الموصل خمسة عشر خاناً أو بيوت عامة يأوي إليها الغرباء، وبينها خمسة خانات صغيرة ورديئة أما البقية فهي كبيرة وواسعة وقد بنيت خصيصاً لتوفير الراحة، أما المقاهي والحمامات والأسواق فإن القسم الأعظم منها جميل وخلاب، على إن أجمل وأحسن هذه المحلات العامة تعود إلى أقرباء والي الموصل الحالي وهو أمين باشا...».

ويقدر دوبريه عدد الخانات الرئيسة بالموصل في اوائل القرن التاسع عشر، بأثني عشر خاناً منها اثنان هما خان العلوة وخان المفتي لكل منهما ست وعشرون حجرة ويستعملان ايضاً لأغراض شتى كاعتقال الغرباء، وكمخزن لبضائع الكمارك التي تفرض عليها الرسوم.

ويصف بكنغهام المقاهي والحمامات في الموصل وكان قد زارها عام (١٨١٦م) بقوله: «... والمقاهي في الموصل كثيرة وواسعة بوجه عام. والبعض منها قد يحتل احد الشوارع بطوله ويمتد زهاء مائة يارد حيث تصف المقاعد على جانبي الشارع يظلله سقف من الحصر ... ويقدر عدد الحمامات بحوالي الثلاثين. ومع إنني قصدت بعض الحمامات الكبيرة إلا أنني لم أر فيها ما يمكن مقارنته بحمامات القاهرة أو دمشق...».

وذهب الرحالة هود الذي زار الموصل عام (١٨١٧م) انه في الموصل: «... حمامات بديعة وهي أجمل ما رأيته في هذا المضمار فإن واجهتها هي من المرمر وهي لطيفة ونظيفة. وبين الفنادق (الخانات) الستة عشر المفتوحة لإيواء المسافرين عشرة أو اثنا عشر خاناً منها كبير جداً. وفيها يجد المرء كل ما يحتاج إليه حسب عادات الشرق وتقاليده...».

ويصف بكنغهام أسواق الموصل بقوله: «... أما الأسواق فإنها وإن لم تكن مثل أسواق القاهرة في جمالها إلا إنها تتميز عنها بشيء واحد هو كثرتها ووفرة ما فيها من الحاجات والضروريات التي تأتيها من المناطق الجبلية. على إن هذه الأسواق مفتوحة ومغطاة بسقوف

وهي قـذرة بصفـة عامة وغير متناسـقة مما يشاهد أمثاله في هذا الضرب من المدن الشرقية. ولا توجـد سـوى سـوق واحـدة تبـاع فيهـا السـلع الغالية وهي أفضل الأسـواق في بنائها وتصميمها، وهي تغص عـلى الدوام بأصناف عديـدة من السـلع الثمينـة مما تنتجـه اوربا والهند...».

وجـون آشر الذي زار الموصـل عام (١٨٦٤م) يصف لنا الأسواق بقوله: «... الأسواق واسعة، لكنها قـذرة ومحرومة مـن العنايـة اللازمة، مزدحمـة في اغلب الأحيان يلتقـي فيها الأكراد والأعـراب للتعامل ومبادلة السـلع والمنتجات. أصحاب الدكاكين اغلبهم مسيحيون ومعظمهم مـن الأرمن الذين يبـدو في قابلياتهم مقدرتهم في شـؤون التجارة. واغلب السـلع في الأسواق الأصبـاغ والأقمشـة القطنية بجانـب الأطعمة والمأكولات التي يحتاجها السـكان وفيها كثير من مصنوعات مانجستر وشفيلد...».

ويتكلـم بدج عـن أسـواق الموصل ايضـاً وقد شـاهدها سـنة (١٨٨٩م) ويصف لنا السـلع المعروضـة فيهـا فيقـول: «... السـوق بنيـة عالية نسـبياً وهي ناشـطة التجارة، ولم أجد فيهـا حوانيت تبيـع العاديات كمـا ليس لدى باعـة الأقمشـة إلا ما اسـتورد من مانجسـتر ومنسـوجات حديثة جيء بهـا من حلب وعبثاً حاولت العثور على القماش المعروف بالموصلي الـذي انبثـق اسـمه من اسـم مدينـة الموصل واشـتهر في الشركة كله بسـبب لونه اللطيف، ونعومة ملمسـه. إن كل ما عرض عليَّ كان من صنع انكلـترا وقد لُفَّتْ حوله ألـواح انكليزية، وغلف بـورق انكليـزي وطبعت عليه أسـماء صانعيه من الانكليـز... ورأيت في دكان جرار أدويـة ايطالية عليهـا أسـماء العقاقير باللغة اللاتينيـة... وكان عرض الخضر أيام السـوق لطيفـاً حقـاً، لكن الأسـعار على ما تـراءت لي كانت عالية، ولا توجد في المدينة سـكائر ولكن (التتن) هو الـشيء الوحيد الذي يمكن شراؤه، وهو يستنبت في جبال كردستا. انه يباع بشكل أوراق ضخمـة، ويقـوم المشـتري بتقطيعهـا وسحقها باليد ثم يوضع في ورق خاص ويلف ويدخن. إن هذا النوع القديم من السكائر رفيع من طرف وغليظ من الطـرف الآخر وكثيراً ما تنفك فيتساقط ما فيها وهو متقد على المدخن».

- **الهوامش:**

(١) هو الدكتور سهيل بطرس متي بهنام قاشا ولد في عام (١٩٤٢م) ببلدة قره قوش (باخديدا) مركز قضاء الحمدانية في محافظة نينوى، من أسرة علمية معروفة تنتمـي لطائفـة السريـان الكاثوليك، كمـا كان والده بطرس قاشا(١٩١٠-١٩٨٩م) كاتب ومترجم وشاعر.

(٢) للإطلاع على النص الكامل لرحله بنديه ينظر: birej. name/mektebe/7.pdf.

(٣) محمـود الزيباوي، أطلال الكوفة ومزارات بغداد وطرق الموصل،١٨ /١/٢٠١٠ م

(٤) للتفاصيل ينظر: سـهيل قاشـا، الموصل في العهد الجليـلي (١٧٢٦-١٨٣٤م)، ط١، بيروت، دار التنوير للنشر،٢٠١٠، ٤٧٨ص.

AL-Mosul in the Memorandums of foreign travelers during the Ottoman rule

By: Dr. Sameer Abdul Rasoul Al Obeidi /Al-Mustansyriah University

Al-Mostansiriyah center for Arab and international studies

Abstract

The location of Mosul has been very important in the history of the city because it has made it a commercial and cultural center, since its establishment so far, it is like Baghdad, Basra, Aleppo and Damascus is located on the famous Silk Road, both land and sea, has flourished as Baghdad in ancient times, and suffered from the devastation of all cities Middle East after the fall of the Abbasid state in 1258 ..

The author focused on the conditions of the city of Mosul during the Ottoman period between 1534 and 1918. He visited dozens of travelers from Ravelf, who traveled to the city in 1556, Tavarnier 1791, Jackson 1797, Niraza Abu Talib 1864, 1889 and Wickram 1898, Major Sun 1909, and others, the travelers in their memoirs and observations have left us a lot of public and personal impressions telling us about the conditions of the city of Mosul and its countryside.

Dr. Suhail Qasha studied the city of Mosul in terms of administrative, cultural, social and economic aspects during this period of the ancient history of Mosul through the translated or non-translated memoirs. The author of the book was able to view these memoirs and based on more than 20 travelers who visited Iraq And visited the city of Mosul in close or spaced intervals, it is a fascinating book about this ancient city in which the author dealt with all large and small scientific sense.

The first part (pp. 9-73) consists of five sections dealing in succession with the system of government and administration (pp. 25-35) and the social life (pp. 35-44), where the author dealt with social life, population statistics and population traditions and traditions. (Pp. 44-54). The author dealt with the patterns of agriculture, industry, commerce, and the urban situation (pp. 58-73) through the walls and fortresses that were used and the role Palaces, taverns, markets and bathrooms.

The second part (p. 75-150) included the text of the voyage of the French traveler Henry Bendier (a trip to Kurdistan in Mesopotamia, which visited Mosul for the period (8-15/10/1885) with a number of companions, and this text extract (pp. The book concludes with the third section (p. 151-174) on "Mosul in 1924", which ends with the talk of the Old City, linking the past and the recent past with the style of the city of Mosul and its social, economic and intellectual life. Is not without emotional soul; we will present the book by virtue of its historical importance and its encyclopedic nature.



العربيّـة والعلـوم والتعليـم

أ. د مهدي صالح سلطان(*)

● المقدّمة :

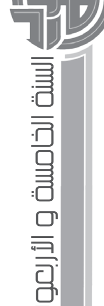
إنّ جُلَّ المختصّين من أهل العلوم التطبيقية لا يريدون أن يُفكّروا في استعمال العربية، لغة لما يتداولون من علوم، ويرون أن جهود التعريب مضيعةٌ للوقت وللإمكانات، على الرغم من أنّ هذه اللغة هي لغتهم الوطنيّة، ولغة المجتمع والدولة؛ ولا يعرف معظمهم شيئاً مهمّاً يناسب ما يخصّه من أسس اللغة العلميّة بلغتهم، ولا فكرة حتى لو كانت أوّليّة عن نقل المصطلح من لغته الأجنبيّة إلى اللغة العربيّة، وكأنّهم يعيشون في بيئات غير عربيّة، وأنّ أمر تداول العلوم بلغة بلدهم لا يعنيهم، وأن لا صلة لهم بهذا الأمر من قريب أو بعيد، ومن يحسنُ النيّة منهم، ينتظر أن تنضج هذه المصطلحات وتكتمل عند غيره، ويندهش حين نُذِكّره بأنّ أكثرها قد اكتمل في قرارات المجامع اللغوية ومكاتب التعريب، ولا يُنتظر منه سوى المباشرة بالتنفيذ والاستعمال.

ومن الإنصاف أن لا نُحَمّلُ هؤلاء الأساتذة وزر هذا التقصير، بل هم ضحايا توجهات الأساتذة الذين سبقوهم، فلا تفكير في لغة العلم، ولا تخطيط لغوي وطنيّ مستقبلي؛ بشهادة مئات الاستمارات التي وضعتها لجنتنا (لجنة جامعة بغداد لاختبار اللغة العربيّة وضبط القرآن الكريم)، التي تفصح عما ندّعي ونزعم.

وهذه دعوة إلى جعل الإنجاز العلمي الشخصي والجماعي عربيّا، مستوفياً لشروط الفصاحة والوضوح والإفهام، بلغة الأهل والمجتمع، لا غريباً عن المتلقين، وبعيداً عن فهمهم. فليس أمام اللغة الحيّة إلاّ أن تكون لغةً للعلوم، فضلاً عن أن تكون لغة للأدب، فتعجّ بالوفاء بمتطلبات الحياة، ولاسيّما متطلّبات العصر وما فيه من علوم وفنون.

ونؤكّد ضرورة حصر هذه القضية الكبرى في إطار العلم، إذ لا غنى للمجتمع عنها حين تُختار المبادئ الأساسية للنهضة والتحديث، ومنها: اعتماد العلم والتكنولوجيا، وسيادة دولة القانون، والفرص المتكافئة بين المواطنين، والسلم الأهلي، والعلم المحض البعيد عن أيّ صراعات سياسيّة وآيديولوجية.

(*) جامعة الإمام جعفرالصادق (عليه السلام)



مـن التـي يصطـف بسـببها المتحمسـون إلى صفيّن، صـفّ القديم، وصفّ الجديد، يعارض بعضهم بعضا، فيترفع المختصون الذين بيدهم أمر التعريب ولاسـيما المتأثرون بالغربيين عن التعليم باللغـة الوطنية، مقدّمـين عليها اللغة الأجنبيـة وحدَها، مـن دون الالتفات إلى لغتهم وحاجة مجتمعهـم، في حين يوظفُ التقليديون الدعوة إلى التعريب سياسياً، فيجعلونها مجرّد وسـيلة للعودة إلى القديم، فتتحـوّل إلى قضية رأي عام، تجـرّ المجتمع إلى الانكفـاء والتراجع والإخفـاق، وتنفـّر المختصـين وأهـل العلوم التطبيقيّـة، وبذلك تحـرمُ الأجيال مـن تداولِ العلوم باللغة العربيّة، ويخسر المجتمع العربي الجمـعَ بين تراثـه الأصيل وحاجتـه الحقيقية إلى التجديـد، فتضيع قضيـة التعريب العلمية الخالصـة، والاجتماعية الكـبرى، بين الفريقين المتعصبين المتناحرين.

● **تمهيد :**

اللغة وعـاءُ الحكمةِ، ومصدر البيان، ووسـيلة التعبير عن وعي الإنسان، وقد انطلق الفلاسفة المسلمون من فهم البيان القرآني للكون والحياة، الذي أدخلهم إلى التعرّف على الفهم المعرفي الذي أساسه التصور الشامل للوجود، وهم يضعون الإنسـان في حيّز منه، ثم يعدّون وجود الإنسان الوظيفي مرتهناً بالموضع الذي يحتله، وبالنظام الشامل الذي يحيط به، وبالهدف الأسمَى الذي وجد مـن أجله، وقد استمدّوا هذا مـن القرآن الكريم، من مثـل قوله تعالى: ﴿خلق الإنسـان علمه البيـان ﴾(الرحمن ٤)، أو من مثل النص على حقيقة أخرى: ﴿وعلم آدم الأسـماء كلها﴾ ـ (البقرة ٣١)، فيكون الخالق سبحانه وتعالى قد حدّد المجال الذي على الفكر أن يتحرك لمثه.

فالإنسـان عنـد الجاحظ: كائن يعـي وجوده، اسـتناداً إلى امتـلاك الفكر الناطـق؛ ولا يكون الفكر إلا ناطقاً؛ كما لا يكون النطق إلا فكراً، قال الجاحظ نفسه: (الفصيح هو الإنسان، والأعجم كلّ ذي صـوت لا يُفهـمُ إرادتـه إلا ما كان من جنسـه... ووجدنا كون العالَـمِ بما فيه حكمة، ووجدناه على ضربين: شيء جُعِل حكمة وهو لا يعقل الحكمة ولا عاقبة الحكمة، فاستوى بذلك الـشيء العاقلُ وغير العاقل من جهة الدلالة على أنه حكمة؛ واختلفا من جهة أنّ أحدهما دليل لا يستدِل، والآخر دليل يستدِل، فكلُّ مستدلٍ دليلٌ وليـس كلُّ دليل مسـتدلًا، فشـارك كلّ حيوان سـوى الإنسـان، جميـع الجمـادات في الدلالة؛ وفي عدم الاسـتدلال، واجتمع للإنسـان أنْ كان دليلا مستدِلا، ثم جعل للمستدِل سببٌ يدلّ على وجوهِ اسـتدلاله، ووجوه ما نتج له الاسـتدلال وسَـمَّوْا ذلك بياناً... وقال الله تبارك وتعالى:﴿ وما أرسـلنا من رسـول إلا بلسـان قومه ليبيّن لهم ﴾ ـ (إبراهيم٤) لأنّ مدار الأمر على الإفهام والتفهيم)[١].

وبهذا (يكون الإنسان قد وُهب الفكر واللغة معا لا أسـبقية لأحدهما على الآخـر وإنما وجودهما معاً داخل جدلية التكامل لا يتراءَى لك أحدهما متقدمـاً عـلى الآخر إلا تـراءى لك مـن وجه... وتلتحـم اللغـة بالفكر فيكون لـكل منهما من الوجـود بقدر ما للآخر؛ ولـو أنّ أياً منهما جاء اعتباطاً وارتبط بالآخـر اتفاقاً لكان جوهر كل منهما مباينـاً للآخر، فـكأنّ خلقهما في لحظة واحـدة، ومفصلا على قـدر وجود كلّ منهما، لا تجد إنساناً إلا ولغته بحجم عقله، وعقله بحجم لغته)[٢].

ونجـد أنّ نهضتنـا الفكرية ارتبطـت ارتباطاً واضحاً بالنهضـة اللغوية، وليس هـذا غريباً، لأنّ المعجزة القرآنيّة هـي معجزة لغويّة، لذلك كانت هذه اللغة هي التي تفصح عن هذا الفكر، وترسـخ انتمائه ووجهته، مثلمـا كانت قديماً، ويطلب أن تكون كذلك في الوقت الحاضر؛ ذلك لأنّ ترسيخ المنطق العلمي في التأسيس لوعي ما في الكـون في هذا العصر، هـو الأهمّ في (صناعة الإنسـان ـ تلـك التـي ـ تتقـدّم عـلى صناعة المحرّك)[٣].

ومن أهم أدوات ترسـيخ هـذا المنطق عدُّ اللغةِ العربيـة المعـبّر عن الشـخصية الوطنيـة، لأنَّ بهـا يتأكّد الانتماء، وبها يتحقـق الاندفاع نحو

النهوض. فالذين يبحثون عن لغة أخرى، ويتصورون أنها أفضل من اللغة العربية، ويحتجّون بأي حجة من الحجج، أو يحاولون جعل اللغة الأخرى بديلا عنها؛ يعملون ـ من حيث يشعرون أو لا يشعرون ـ على تفتيت الشخصية الوطنية، والتنكر لتاريخها، والعمل على هدم مستقبلها[٤].

ونذكّرُ هؤلاء العلماء الأفاضل بجهود أسلافهم كالكندي، وجابر بن حيان، وابن سينا، وابن الهيثم، والبيروني، والخوارزمي، والرازي، والزهراوي، وابن النفيس، وابن رشد، وغيرهم وغيرهم. من الذين عرضوا إبداعاتهم بلغة عربيّة سائغة، وأساليب علميّة ممتازة، في الطب والكيمياء والرياضيّات والهندسة والفلك وسائر العلوم، مطوّعين لغتهم العربيّة لتستوعب لغة هذه العلوم ومصطلحاتها، فكانوا فخرَ مجتمعِهم ورادته، ووسيلته إلى نقل العلوم، والأخذِ بنهضة علميّة جديدة في حينها، تنسب إلى قرون التفوّق العلمي الإسلامي، وقد كان لهؤلاء العلماء الأفاضل الفضل الكبير في تفجير إمكانات اللغة العربيّة، ورفع لوائها، فيما يسعى أحفادهم ـ في هذا العصر ـ إلى إماتة لغة القرآن الكريم، وإبدالها بغيرها، ولم يلتفتوا إلى استعمال الأمم للغاتها في العلم، ولاسيّما إلى جوارهم الجغرافي كتركيا وإيران، فضلاً عن لحظِ إحياء العبرانية الميّتة واستعمالها لغة علميّة، وهي لغة من اغتصب أرضهم ومقدساتهم، ونذكّرهم بقوله تعالى: «لسانُ الذي يُلحِدون إليه أعجميّ وهذا لسان عربيٌّ مبين» ـ (النحل ١٠٣)، و«أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير» ـ (البقرة ٦١)؟ «ما لكم كيف تحكمون» ـ (القلم ٣٦)؟!... ونعرض على هؤلاء المختصين التساؤلات المشروعة الآتية: من نحن؟ وماذا نريد؟ أنحن مجرد ناقلين لما عند الغربيين؟ أم يراد منّا أن ننتقل إلى الغربيين؟ هذا هو السؤال الأساس؟أنريد أن نحافظ على شخصيتنا الحضارية؟ أم نضيّعها بالالتحاق بالغربيين؟ أنريد أن نتفاعل مع ما عندهم؟ أم نلغي وجودنا وما يناسبنا لمصلحتهم؟! أفنسلمُ إلى ما عندهم بلغتهم فنفارق مجتمعنا؟ أم نحوّل ما عندهم من علم إلى لغتنا ومجتمعنا؟ أنعي أنّ الاستسلام سيمسخ شخصيّة مجتمعنا مستقبلاً؟! وسيحولنا تحوّلا أعمى إلى كيان الغرب وشخصيته، وإلى الابتعاد عن مجتمعنا وأهلنا؟

● اللغة والنهضة العلميّة :

يربط ابن حزم تراجع اللغة بتراجع مكانة أهلها، إذ يسقط أكثر اللغة ويبطل بسقوط دولة أهلها، ويتسلل غيرهم إليهم، وعنده أنّ نشاط لغة الأمة وعلومها بقوة دولتها، وأما من ضعفت دولتهم وغلب عليهم عدوّهم، اشتغلوا بالخوف والحاجة والذل وخدمة أعدائهم، فمضمونٌ منهم التبعية وموت الخواطر، وربما كان ذلك سببًا لذهاب لغتهم، وتراجع أخبارهم وبيود علومهم[٥].

ونقول: إنّ الذين يتخذون لغة الغربيين يجدون لو راجعوا وتتبعوا و تأمّلوا الربط بين اللغة والنهضة، إذ إنّ النهضة الحقيقية التي ننشدها لن تكون من دون نهضة لغوية، ولن يكتب لها النجاح، وستظلّ هجينة شكليّة تابعة غير أصيلة؛ وهذا معروف منذ القدم، عند الغربيين وغيرهم، إذ يُحكى أنّ (ملك الصين وجه قديمًا السؤال الآتي إلى الفيلسوف (كونفوشيوس): أريد أن أصلح مملكتي، فبماذا أبدأ؟ فأجابه الفيلسوف: ابدأ بإصلاح اللغة)[٦].

وربطت الثورة الفرنسية بين الفكر واللغة، وأكدت أثرهما في التطور والبناء، إذ (لم تمض أكثر من خمسة أعوام عليها حتى أسّست في فرنسا الأكاديمية القومية للعلوم والآداب والفنون والأخلاق والسياسة، وذلك في ضوء ما مضى من تاريخ فرنسا، وفي ضوء ما تستقبله من مصير، أو تطور شامل، وكان من فروع البحث التي حددت لهذا المعهد القومي فرع بحث وتحليل علاقة الفكر بالعالم الخارجي، أي بالحواس، وباللغة، وبالمعرفة الإنسانية؛ وقد قدم أحد أعضاء هذه الأكاديمية رأياً واضحاً في

هـذا الموضوع الذي نتحدث عنـه، وهو أن اللغة ليسـت لمجرد التعبير عن أفـكار تكوّنت بل هي جـزء لا يتجزأ مـن عملية التفكير ذاتهـا؛ وإذن فتطـور العلوم والمعرفة مرهون بتطور اللغة أو تطويرها، وهي نتيجة يمكن أن تصاغ على نحو آخر، وهو أنّ من المحال تحقيق تغيير للإنسـان أو ترقـّيه ما لم يسـبق ذلك تغيير علاقته باللغة أو تطوير إحساسـه باللغة، وإقداره على التأثر بها والتواصل معها، وفي هذا السـياق ترد أفكار ودعـوات بعض المفكرين الفلاسـفة مـن قادة القوميـات الغربيـة في العصـور الحديثة حول دور اللغة في خلق الفكر، وتأسـيس الشخصية القومية، وتأهيل الإنسـان للإبـداع؛ فهذا هردر Herder الألماني يعلن أن رؤية الإنسـان للعالم راجعة بالأساس إلى النسق اللغوي التي ينشئها إنشـاءً، وأنّ لغة الأمة تتضمن هذه الرؤية، التي توجه الأفراد وتوحد بينهم داخلها؛ فاللغة ليست أداة أو وسـيلة وحسـب، بل هي أكثـر من ذلك بالنسبة للأمة ولفكر الأمة، فهي الكل الحضاري والمستودع الثقافي والشكل الفكري)[٧].

وإذا كانـت هذه هي مكانة اللغة، وأنّها معجزة الفكر العامّة، فمن الطبيعي أن تكون هي نفسها معجزة الله الكـبرى في كتابه المجيد عند العرب والمسـلمين، لأنّ فيـه الهديَ، وانطـلاق النهضة الفكريـة في القديـم، ويمكن أن يكـون كذلك في هـذا العصر، ولاسـيّما في تنبّـهِ الـرواد العرب، الذين اسـتندوا إلى لغة القـرآن الكريم في الإحياء والتجديد.

ولـو اسـتندنا إلى الدليل الديني فـإن ثبات لغة القرآن الكريم ودوامها، بإرادة الله شاء أهلها أو لم يشاؤوا، فالله سبحانُه وتعالى هو الكفيلُ بمدّ لغةِ كتابِهِ ووحيِهِ بأسباب الاستمرار والبقاء، كلّما تعرّضـتْ لخطرٍ إلى يوم القيامةِ، قال تعالى: «إنّا نحن نزلنا الذكـر وإنّا له لحافظون» ـ (الحجر ٩)، فما دام القـرآن محفوظًا بعناية الله تبارك وتعـالى، فلغـة كتابِهِ كذلك محفوظـةٌ بحفظه، وبقاؤها ببقائه، بدليل فشل دعوات الذين سعوا إلى تتريك هذه اللغة، أوتركها واسـتعمال غيرها، وكذلك من لغات الغزاة والمستعمرين كالفرنسيين والإنكليـز والإيطاليين وغيرهم، قديمـاً وحديثاً، أو بناء لغات مسـتقلّة عنها، استناداً إلى الاعتناء باللّهجات المحلية أو العاميات في البلاد العربية، وجعلها لغات رسمية تستقل عنها، وتكون بديلة لها، وتحلّ محلّ لغة القرآن الكريم، مثلما جرى في تجارب أوربا واستقلال لغاتها التي كانت محلّيّة عن اللغة الأدبيّة الأوربيّة المشـتركة أي اليونانية المشـتركة ثمّ اللاتينية، لتكون اللغة المحلّيّة لغة قوميّة لكل بلد أوربّي؛ وبهذا تحوّلت لهجة باريس المحلّيّة بعد أن ساد أهلها بقيّة المدن الفرنسية إلى اللغة الفرنسية، وكذلك أضحت اللهجة اللندنيّة بعد أن مرت بأطوار إلى اللغة الإنكليزيّة[٨]، وهكذا بقيّة الدولالأوربيّةفي استقلالها عن اللغة الأم .

لكنّ الثبات بالقرآن لـ (أنَّ في الإسلام سنداً هامّاً للغة العربية، أبقى على روعتها وخلودها، فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة، على نقيض ما حدث للغات القديمة المماثلة، كاللاتينية حيـث انزوت تماماً بين جدران المعابد. ولقد كان للإسلام قوة تحويل جارفة أثرت في الشـعوب التـي اعتنقته حديثاً، وكان لأسـلوب القرآن الكريم أثر عميق في خيال هذه الشعوب فاقتبست آلافاً من الكلمات العربية ازدانت بها لغاتها الأصلية، فازدادت قوةً ونماءً. والعنصر الثاني الذي أبقى على اللغة العربية هو مرونتها التي لا تُبارى، فالألماني المعاصر مثلاً لا يسـتطيع أن يفهم كلمةً واحدةً من اللهجة التي كان يتحـدث بهـا أجداده منذ ألف سـنة، بينما العرب المحدثون يسـتطيعون فهم آداب لغتهم التي كتبت في الجاهلية قبل الإسلام)[٩].

لكـنْ لا ندعو في هذا الصدد إلى أن تكون علاقتنا بماضينا علاقة التسليم الأعمى لكلّ ما فيه ـ على الرغم من سموّ مكانته الفكريّة المرتبطة بالدعوة الإسـلامية، وعظمته اللغوية الخالدة المحفوظة بالقرآن الكريم ـ بل على سبيل التفاعل بمنهجيّة علميّة في التفكير والبحث والحوار، والأخذ والعطاء استناداً إلى المنهج الأصلح، وكذلك في التعامل مع جديد الأمم الأخرى، الذي فاقتنا في التطور العلمي والحضاري وتقدمت به علينا، فنلحظ ما يُعرضُ

علينا في هذا العصر، وما تفرضه حاجاتنا، بالمبدأ نفسه، أي في التعامل الإيجابي والتوازن بين الموجود والحاجة، فنأخذ ما لا يؤدّي إلى الإخلال بشخصيتنا الحضارية، ولا يضيّع لغتنا العربية من جهة، ولا يضرّ بمستقبل تطور أجيالنا من الجهة الأخرى.

والمرجوُّ من المخلصين البدءُ بالتفكير في استعمال اللغة العربية، وترصين الخطوات التي ستؤدي إلى التعريب، لغة ومصطلحات ونصوص، لأنّ لغة العلم ليست مجموعة مصطلحات معزولة عن البناء اللغوي، بل هي مفردات ونصوص لغوية في مجال العلوم المحضة، تعرض للحقائق العلمية بالوصف والشرح والتوضيح والتدوين، وهذا النصّ العلمي يتصل ببيئة اجتماعيّة يؤثر فيها، وتؤثر فيه. لذلك يُطلب أن يُصاغ التفكير العلمي بلغة المجتمع، وأن يكون تداول العلم جزءاً من تفكير المجتمع وبلغته، على أن يتواصل هذا التفكير مع ما يجري في العالم، في التعرّف على منجزات العلم والتكنولوجيا، التي هي حصيلة الأخذ والعطاء بين أبناء البشر، يشيع بينهم بلغاتهم يتوارثونه ويتبادلونه، وليس محصورًا بأمة معينة، يُحذرُ أن تتعاطاه الأمم الأخرى، وإن تعاطته فلا يلزم أن يكون بلغة أمة بعينها دون غيرها، ومن طبيعة الأشياء، وأساسيات التفكير أن تنتقل العلوم من لغة أمة إلى لغة أمة أخرى، ولذا فإنّ من المنطقي أن لا تكون الرغبة في التعريب رغبة مؤقتة، أو دعوة مرحلية، أو عواطف عارضة، لأنّ المنهجيّة العلميّة تعني الخروج من مناهج العصور الوسطى وآثار التخلف.

وعليه لا بُدّ من القطع في الإجابة عن مثل الأسئلة الآتية:

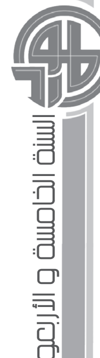
هل الدعوة إلى تعريب التعليم دعوة سياسية مجردة لا مضمون لها؟ وهل هي تابعة لرغبة حاكم من الحكام، تذهب بذهابه؟أو هل هي تلبية لتوجه من التوجهات تنتهي بانتهائه؟ وهل يمكن أن تندرج ضمن الصراع الفكري بين القديم والجديد؟

● منظومة النهوض والعلم والتعريب :

لا بُدّ من التفكير الجدّيّ في تجاوز هذه العقبة الكأداء، التي تربط مصير التعريب بالرغبات المؤقتة، أو السلطات الجائرة، أو طبقات الحكم المرفوضة؛ إذ يسعى الذين يميلون إلى القديم إلى كسب العواطف القومية أو الدينية في الصراع السياسي على السلطة، فتجلب لهم هذه التوجهات، وهذه السياسات قطاعات اجتماعية واسعة من الفئات المحرومة المحافظة، فيستفيد المروّجون من هذه العواطف من قوّة العلاقة بين اللغة والعروبة والإسلام، فيتحوّل التعريب إلى رمز من رموز التوظيف السياسي للقديم، الذي ربّما يعادي العلم ويحارب التطوّر، وعند ذاك يدور التعريب بهذا المدار، بمقابل موقف المتخصصين الذين بيدهم التحكم بنجاح هذا الأمر، والذين يمتنعون من تنفيذ خطوات التعريب، ليأسهم من حصول النهضة الحقيقية، وإن افترضوا حصولها فبيد غرمائهم، وقد خُيّل لأكثر هؤلاء أنّهم في موقفهم الرافض للتعريب ينحازون إلى العلم المحض بإصرارهم على اتخاذ اللغة الأجنبية لغة لعلومهم التي يتداولون، وحينها تتراجع قضية التعريب بل تنكفئ وتتوقف.

لكنْ من الفكر السديد إدراك التلازم بين التعريب وإحداث التغيّرات الكبرى؛ التغيرات: الاجتماعيّة، والديمقراطية الحقيقية، والثقافية، والسياسية... إلخ، وفي هذا التوجه تظهر مصلحة المجتمع وتطلعاته، فتتجاوب فيه كلّ الأطراف، أهل العلم المحض، وأهل اللغة، وأهل الاجتماع، والسياسة، ولا تكون مجرد شعارات، وواجهات تروّج لمصالح مؤقتة، تعتمد في الترويج على الحماس والعواطف، تظهر حيناً وتختفي حيناً آخر، لإرضاء أنصار التعريب ودعاته، والمتحمسين له، من المخلصين وربما غيرهم.

ذلك لأنّ العلم يرتبط بالقدرة على التغيير، فلا ينمو التوجّه العلمي في أجواء الكبت والحرمان، ولا تتحقق النتائج المأمولة من البحوث العلميّة



في مناخ القهر والاستبداد، ولا يُنتظر من الباحثين الكثير في بلدانهم، وهم يلهثون وراء الحاجات الأساسيّة للعيش؛ في حين تعرض عليهم كلّ المغريات خارج بلدانهم، فضلاً عن الحريّة الشخصيّة والمجتمعيّة، حريّة العالم في البحث والتعبير عن الحقائق العلميّة، لذا لا يتحمّس المتخصص للغة بلده في أجواء الخوف والحرمان، بل يفكّر في ترك هذا البلد، ليأسه من تقدّمه وتطوّره، وكذلك من تغيّر السلطات المتحكّمة فيه، لذا فقد يعبّر هؤلاء الباحثون اليائسون عن سَخطِهم بالتمسكِ بلغة الأجنبي التي تعلموا بحسبها، ويهملون اللغة القوميّة، لا بسبب القصور اللغويّ، بل بسبب التخلف السياسي والاجتماعي واليأس من الإصلاح.

فلا بدّ للعلم والتعليم من أجواء مناسبة يؤدِي العالم فيها رسالته، ولابُدّ لهيئات التعليم ومراكز البحوث أن تكون متبوعة في مجتمعاتها، لا تابعة ذليلة، وأن تكون لها الحرّيّة الكاملة في التعبير عن الحقائق العلميّة كما هي، لأنّ العالِمَ لن يبدع وهو يخشى على نفسه، وحينما يكون يائساً من تصرفات سلطات بلاده، لذلك سيتهيّأ إلى الانتقال إلى المجتمعات التي تقدر العلم والعلماء، والأقرب إليه أهل اللغة العلميّة التي يستعملها، ويكون هذا الاستعمال مقدّمة للتمسك بهذه اللغة وأهلها، وسيتصرّف تأسيساً على هذا، وسينتابه الشعور المصطنع بالغربة في وطنه، وليس لهذا المسلك أيّة صلة بقصور اللغة الوطنيّة، بل هو خلل سياسي، بعيد البعد كله عن ضعف لغة القرآن الكريم، لذلك نقول: إنّ أكثر مسوّغات دعاة تدريس العلوم باللغة الأجنبيّة غير لغويّة، وإن حاولوا إيهامنا بأنها لغويّة، لأنّهم يتمسكون باللغة الأجنبيّة لأسباب أخرى، يتذرعون بذريعة قصور اللغة العربية، (ومن الواجب إهمال الحديث عنه، لأنه وهم، أو أشبه بالوهم، وتوجيه الجهود نحو الخلل السياسي، الذي يوهن الجهود اللغوية في الحقل العلمي العربي، ويقودها بعيداً عن التأثير في المستوى العلمي للمجتمع العربي)[١٠].

أَوَليس من القهر أن تتبع الهيئات العلميّة، والجامعات، ومراكز البحوث، من لا علم لهم؟ وتأتمر بأوامر من لا صلة لهم بالشؤون العلميّة؟[١١].

فلا مناص من التفكير في هذا الأمر، وأخذه بالحسبان، واعتماد المناهج العلميّة التطبيقيّة التي تساعد على تأسيس مجتمع العدالة والعلم والمعرفة، وتسعى إلى توطين العلوم باللغة الوطنيّة، وإلى بناء القدرات الذاتية الواثقة في البحث والتطوير، وتجاوز مرحلة الادّعاءات اللفظيّة والنظريّة غير الواقعيّة.

ومن هذا المنطق أن يُلتفت إلى هذه القضية الكبرى، وفهم معادلتها الشائكة، وتخليص التعريب من التجاذب بين القديم والجديد، ومراعاة مصلحة المجتمع، وحاجاته، ومستقبله، ومصلحة التعليم نفسه، فمن التيسير على المتعلمين اتخاذ لغتهم في تعليم العلوم، والتفكير الجدي في نقل هذه العلوم لكلّ المتلقين بلغة عربية سليمة؛ تراعي التطوّر العلمي والتقني والاجتماعي والاقتصادي... إلخ، وفي الوقت نفسه ينبغي مراجعة دعوات التعريب وخطاباتها السابقة، وجَعْلِها برامجَ وخططاً أكثر استجابة للعلم والتعليم، تناسب أهل التخصصات العلمية، وتجتذبهم إليها؛ إذ إنّ التعريب لا يعني الفرض من دون الإقناع والاقتناع، ولا يعني تضييع جهود العلماء السابقة وهدرها والتفريط بالكفاءات، بسبب التحوّل إلى اللغة الوطنية، ولا يعني التضحية بالتوازن العلمي الذي كان قد تحقق واستقرّ، ولا يعني أيضاً إلغاء التعامل باللغات الأجنبية؛ اللغات التي يجب أن يُهتمّ بها أكثر من السابق في سبيل تطوير التواصل مع العالم، لا مجرد بسط سلطان اللغة الأجنبية لتحلّ محلّ اللغة الوطنية، إذ إنّ التواصل ضرورة عصرية، لكن المشكلة في نقل المتخصص إلى خارج لغته ومحيطه، أو دفعه إلى التفكير في الاغتراب عن هويته، ولغة مجتمعه، فالمطلوب منه أن يكون رائداً في مجتمعه، قائداً لمسيرته، في الأجواء الجديدة لا

منفصلاً عنه، في أجواء تدفّق المعلومات، وسرعة انتقالهـا، واختراقها جميع الحـدود والحواجز والقيود، فضلاً عن تنوّعها وغزارتها بما يشـبه الطوفـان المعلوماتي، وتعدّد وسـائل الاتصال كالفضائيات والشـبكات العنكبوتية، وسهولة حفظها وتصنيفها واسـترجاعها، ممّا سـيؤثر في حيـاة البـشر وأنمـاط تفكيرهم، ووسـائل حصولهم عـلى الخـبرات والمعلومـات، وتعدد الاختيـارات ووفرتهـا، ومـن نتائج هـذا تعدّد روافد المعرفة، والمسـاواة في الحصول عليها، في ظـلّ التحرّر الفكري والتخلّص من السـلطات المسـتبدّة سـلطات القمع والوصايـة الفكرية، وسـقوط الفرض الأيديولوجي الذي لا يرتضيه المجتمع، ولا يعتمد الحوار؛ والمهم في هذه الأجواء أن لا يُفتقـد دور العالم المتخصـص، الجادّ في إدخال مجتمعه عالم المعلوماتية، دخولاً يحقق أهداف هذا المجتمع لا أهداف غيره، حريصاً على مستقبله ومصالحه .

صحيـح أنّ المطلـوب مـن التجديـد الاتصـال بالإنتـاج العالمـي، لكـن عـلى وفق ما يناسـب المجتمع، وأن يكون النقل بأدواته، وباستعمال لغتـه، والانتقـال بهـذه اللغـة إلى الاسـتعمال العلمي بالتدريج وعلى وفق مراحل مخطط لها، ومحددة زمنيّاً، يتحمّـل فيها أهل الاختصاص المهـام المنوطـة بهـم، لأنهـم قلـب مجتمعهم وروحــه، ولا يُتصوّر أنهم يعـادون لغتهم، ولا يكرهونها، وعذرهم أنّهم لم يطلعوا على تجربة اللغـة العربيـة في مجـال العلـم، ولا يدركون الإمكانـات التي تملكهـا لغتهـم، ولا الطاقات التـي تتوافر عليها، وهذا كله بسـبب محاولات الإبعـاد، وهالـة الغموض التـي اصطـُنعت في أول مراحل تدريسـهم العلوم باللغة الأجنبية، وكذلـك الوحشـة التي زرعت عنـد المضي بهذا التدريس، حتى ترسّخت جفوة العربية واعتِيد تركُها في أوساط تداول هذه العلوم، واستفحلت هذه الظاهرة، حتى سـلّم المعنيون بالنقص في اللغـة العربيـة واقتصار وظيفتهـا على الأدب، وعدم صلاحيتها للعلم، واسـتقر عندهم ظلماً وخطأً أنّ الكمال كلّ الكمال للغة الأخرى في أداء الوظيفة العلميّة.

فالمؤمل من المتخصص الذي هو طليعة المجتمع أن يتقن لغته، ولاسـيّما فيما يناسب تخصصه العلمـي، والمعوّل عليه في صنع مسـتقبل بلده، أن يَتـدارك هذا الضعف، وأن يعرف خصائص لغته، ويدرك ضرر هذا الضعف وأثره البليغ.

ويطلـب مـن المتخصـص أن يعـرف القواعد اليسـيرة التي تجري على وفقهـا لغته الوطنية في النحو والصرف، ولاسـيما سـلامة المفردات، والتراكيب، والنصوص، التي تحقق له التواصل بلغة علميّة مفهمَة، مترابطة، خالية من الأغلاط، لما تحصّل عليه من معلومات نظرية أو تطبيقيّة، ترتبط بإنجازه العلمـي، وتترجم ما تحقق له، وتوصـل إليه، يفخر به بـين أهله، ويدافع عنه، ويظهر موقعه من اختصاصه.

لكنّ الضعف والتردد لن يَحُولَ بين المتخصص وما يريد نقله مما تعلم باللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، إذا أراد أنْ يتمرّس على اختيار المفردات العربيّة وأصرّ على استعمالها، ولن يتوهّم في بناء الجمل لما يريد نقلـه إلى اللغة العربية إن باشر هـذا الأمر، لكنّـه في ظروف الجفـوة والمفارقة سيساوره الخوف من استعمال اللغة الوطنيّة، فلا يحسـن التوليف بين أجـزاء جمل لغته، ولا يختـار ألفاظها الصحيحة، ولا يميز لغة العلم، من لغة الأدب، من لغة الحياة اليومية، ولا يميّز المصطلـح فيها مـن غيره مـن مفرداتها، لذلك نجـد أنّ بعضهم لا يريـد أن يفكر في هذا الأمر لصعوبته عليه، وقد سـلم أمره للغـة الأجنبيّة وحدهـا، مع أنّـه لا يتقنها مثـل أهلها، فيكون قد ضيّع المِشـيتين، فيرمي هـذا الهمّ على غيره، فـيرى أنّ القضيّة قضيّة ترجمة ونقل نصوص ومصطلحـات فتكـون عـلى عاتـق غـيره من المترجمين أو اللغويـين، بعيدا عنه، وعن خبرته واختصاصـه، ويتوهّم أنّ باب الترجمة فيما إذا فكّر بتجشـمه هو مجرّد الاستعانة بأيّ معجم من المعجمات العامة، التي تُظهر المقابل لمعنى مـا يتصـور، أو ربما الإفادة مـن أيّ موقع من

مواقع الانترنت، حتى إنْ كان ذلك الموقع من جهة مجهولة أو غير مؤهلة، ولا معتمدة من المؤسسات العلمية.
والدليل على ما تقدم أننا لا نسمع عرضا لغويّا صحيحا لخلاصة الرسائل أو الأطاريح، ولا عناية معقولة بالنصوص والمصطلحات العلمية باللغة العربية، ولا تفرقة بين اللغة العامة ولغة العلم، ولا بين اللفظ اللغوي والمصطلح العلمي، ذلك المصطلح الذي يجب أن يشترك في تحديده أهل الاختصاص ويسعون في تطويره وإشاعته، وأكثر ما يعتذر المتخصص عن عدم وضوح خلاصة ما يعرض من إنجاز علمي في رسالته أو أطروحته، بالمترجم الذي ترجم له، أو المصحح اللغوي الذي استعان به.
لكنْ كيف يُتجاهل هذا الأمر المهم يا ترى؟ أو يُتساهل فيه؟ أو يُسكت عنه؟!
والمتخصص مثلما نعرف له الشأن الكبير في بلده ومجتمعه، لأنه باحث وأستاذ جامعيّ يُنتظر منه الكثير في أمّته، التي منحته الفرص الكبيرة، أن ينقل العلوم إليها، لا أن ينتقل هو نفسه عنها، ويلتحق بغيرها؟!
إنّ الأَولى بالتفكير في إنجاز مهمة تعريب النص العلمي إلى اللغة الوطنيّة الآن وفي المستقبل هو صاحب الإنجاز، المتخصص نفسه، يعاونه مجتمع اختصاصه ولاسيّما أساتذته الأجلاء، ولا نجدُ صلة دقيقة لمن لا خبرة له في معرفة تخصصه العلمي غير دائرة المتخصص ومجتمعه العلمي، فهم المعنيّون بترجمة نصوصهم العلمية إلى العربية وتطويرها، ولا بُدّ لهم أنْ يسعوا في هذا المسعى، وبذل الجهد والمعاناة في النقل إلى لغتهم، لكن قد يستعينون بنظرائهم من الاختصاصات الأخرى ومن ضمن هؤلاء أهل اللغة والترجمة.
على وفق ما تقدم ليس أمام المخلصين المتخصصين في زمن التحدّيات الكبرى إلاّ أن يدفعوا عن لغتهم أخطار تهديدات العولمة، وجعل هذه اللغة تستوعب علوم هذا العصر وتستجيب لمطالبه، وإلا فإنّ الأضرار المحدقة بنا كبيرة، وسريان تأثيرها قوي ومباشر، وأدواتها فتاكة، وتسللها إلى كلّ مناحي الحياة مؤكّد، بالمعلومة السريعة، والمنتوج الصناعي والزراعي والطبي والتقني، فضلا عن الحضاري والفكري والإعلامي، وقد قدّمت بوسائل مغرية، غاية في الإتقان والجمال والجاذبية.
ونقول: إنّ من وسائل الدفع المهمة وردّ هذه الأخطار والتحدّيات تفعيل تداول اللغة الوطنية واستعمالها، والتنبيه الشديد على أخطار ترك هذا الأمر لغير المتخصصين، ولا بدّ من سدّ الثغرات التي يتسلّل منها ما يضرّ هذه اللغة الكريمة، وأوّلها تهاون أهل الاختصاصات العلمية بعدم التفكير بلغتهم، ولا اشتراكهم بوضع المصطلحات العلمية باللغة العربية، وترك النقل إليها من اللغات الأخرى، وإهمال جعل المفردات والجمل والنصوص التي توافق نظام اللغة العربية؛ والاعتناء بالمصطلحات العلمية وإشاعتها بين من يحتاجون إليها من أهل العلم، وصناعة ما لم يصنع منها، والتبصير بكيفيّة ابتكارها، وبالوسائل القريبة والمناسبة، واتخاذ الطرائق الصحيحة لمراجعتها، والسعي في تطويرها، وجعلها صالحة لهذا الزمان باتباع القواعد العلميّة واللغويّة الرصينة والمُحكَمَة، وجعل مثل هذا الجهد جزءا أساسيّا من البحث وكمال مستلزماته، لا جهدا ثانويّا كماليّا يمكن أن يُترك أو يُتنازل عنه، أو يكون عمل من لا شأن له.
ولا بُدَّ من الوقوف طويلا بإزاء ما تقدم وتجاوزه في سبيل النهضة العلميّة، والسير الحثيث في تحقيقها، وفي هذا يقول أحد الفضلاء: (فلتكن لنا إسهاماتنا العلمية بلغتنا، ولنتبادل مع غيرنا ما يسهمون به أيضا بلغاتهم، فالفكر شركة بين الناس من مختلف الأجناس، أمّا اللغات فإنها تحدّد شخصية الأمم، كما تحدّد شخصية الأفراد، والتنازل عن لغتنا في العلم جزء من البلاء العام الذي ابتليت به اللغة العربية، فتنازلت عن كثير من مقوماتها الأساسية)[١٢].
ويمكن لأهل التخصصات الذين يفكرون في

مباشرة تداول المصطلحات العلمية بلغتهم الوطنية أن يرفعوا من كفاءتهم اللغويّة، وهم أهل لأن يقترحوا الصحيح والمناسب، وأن يتفاعلوا مع الصيغ التي يُطلب منهم التعرف إليها، ولاسيّما التي بها حاجة إلى مراجعة، وليطوّروا الموجود منها ليلائم ما يراد تجديده، مميّزين أنواع الاشتقاق اللغوية ودلالاتها الصحيحة بالتعاون مع اللغويين، فضلا عن التواصل بها فيما بينهم، والترغيب باستعمال الصحيح الفصيح والملائم من المصطلح اللغوي العربي الجديد، وإشاعته بين الجمهور، ومنحه شرعيّة الوجود وأسباب البقاء والاستمرار.

ولا نزعم أنّ هذا سهل أو ميسور، في ظل ما زُرع من جفوة بين المختصين واستعمال لغتهم الوَطنيّة، حتى ظنّوا أنّهم غير معنيين بأمرها، ولا شأن لهم بها، وأنه شأن لغويّ محض، أو أنهم يشترطون أن تبلغ المصطلحات العربية ما بلغه المصطلح العالمي شيوعا واستعمالا، وأن يكون بمستواه من دون جهد منهم، أو متابعة تحقق ما يريدون أو يشترطون، والواقع أن لا جهود لجلّهم يبذلونها في هذا السبيل، كالمتابعة والبحث عن المنجز من المصطلحات العلميّة العربيّة واستعمالها إلى جانب المصطلح الأجنبي، وفي هذا الاستعمال لو حصل لخطوا الخطوة الصحيحة الأولى في المضمار المناسب، ولأسّسوا للتعامل الصحيح لما يذلل الصعاب العلمية واللغوية، التي تعترض طريق إشاعة النصوص العلمية وكذلك المصطلح اللغوي العربي.

ولا يكون كلّ ذلك إلاّ إذا فُهمت مشكلة التعريب على حقيقتها عند المعنيين، وهي أنها قضيّة فكريّة كبرى ترتبط بترسيخ انتماء أبناء الأمّة لأنفسهم، ولحضارتهم ومستقبلهم، فيكونون عند اختيارهم اللغة الأجنبية كالمفارقين للغتهم والمتعمّدين السير بالالتحاق بالأمم الأخرى، والمتنكّرين لمجتمعهم، والمتكبرين على أبناء جلدتهم، والتاركين لبناء العلوم بها، فلا هُم في الواقع يطورون لغتهم باستعمالها في تداول العلوم، ولا هم يسعون في الإسهام في تعريب المصطلحات أو استعمالها وتطويرها.

يقول الدكتور محمد عيد: (إنّ قضية تعريب العلوم ليست مسألة لغويّة فقط، بل هي في المقام الأوّل مشكلة فكريّة، فالعلوم التي يصرّ القائمون على بقاء تدريسها باللغات الأجنبيّة هي الطب والهندسة... وينبع هذا الإصرار من الدعوى بأنّ تدريس هذه المواد باللغة العربية سيؤدّي إلى التخلف عن مسايرة التقدم العلمي العالمي فيها، وهذا كلام صحيح من وجهة نظرهم، إذ يعبّرون به عن واقعهم الذي درجوا عليه، لأنّ المنبع الذي يستقون منه غير عربي، فهم تابعون لغيرهم من الأجانب فيما يقدمه هؤلاء من نظريات واكتشافات، فكروا فيها بعقولهم وكتبوها بلغاتهم، فإذا أراد علماؤنا اكتساب شيء من ذلك، كان ممّا يجود عليهم هؤلاء الأجانب، فيترتب على ذلك أن يتابعوا أصحاب الحقوق في كلّ شيء، في التفكير واللغة وفي الفهم والتعبير. والغريب أنّ الأجانب ـ الذين يتابعهم المتخصصون ـ مختلفون في لغاتهم، وكلّ منهم يؤلف في لغته، ويعتز بها، فالألماني يؤلف بالألمانية، والروسي بالروسية، والصيني بالصينية، والفرنسي بالفرنسية، والإنكليزي بالإنكليزية... فإذا انتقلت القضية إلى العرب وجدنا من يصر على التدريس والتأليف بإحدى اللغتين الإنكليزية أو الفرنسية، حيث استقوا تعليمهم غالبا بهاتين اللغتين... فلم يستطيعوا التخلص من قبضتهم والسير بجوارهم في الدرس والبحث والتأليف... إنّ حلّ هذه القضيّة ينبغي أن يبدأ من علمائنا أنفسهم، بأن يمتلكوا إرادتهم، ويستعيدوا الثقة بأنفسهم، ويبذلوا جهودا مستقلة للوصول إلى آراء وأفكار ونظريات خاصة بهم، نابعة من متطلبات حياتهم، وما يواجهونه من مشاكل بيئاتهم... لا تصلح لها حلول... تستورد من هنا وهناك، فإنّهم ـ إن فعلوا ـ انقادت لهم اللغة العربية، واستقامت ألسنتهم وأقلامهم في التعبير بها)(١٣).

● **الانفتاح وتيسير العربيّة والتعريب:**
يقول عضو مكتب تنسيق التعريب: (إن مفتاح التعريب يوجد بحوزة أصحاب القرار، نعني به أنه لا بُدّ من وجود إرادة معززة بقناعة، لدى كل الأوساط العربية الفاعلة، من أجل خوض عملية التعريب، كلّ فيما يخصه، وعلى جميع المستويات؛ ولنأخذ على سبيل المثال – تعريب التعليم العالي، في التخصصات العلمية خاصة؛ لقد ثبت ـ بالتجربة – أن جميع الأساتذة العرب، وحتى الذين تلقوا تعليمهم بلغات أجنبية، قادرون – إذا ما توافرت لديهم القناعة – على إلقاء محاضراتهم وإعداد بحوثهم باللغة العربية، وأن العدد القليل من هؤلاء الأساتذة يتلقى، في ذلك صعوبات طفيفة يتم التغلب عليها في فترة وجيزة. مع ملاحظة ارتفاع درجة استيعاب المواد العلمية لدى الطلبة بفضل تلقيهم باللغة الأم)[١٤].

و(القائلون بالتعريب ليسوا ضِدَّ تعزيز تعليم اللغة الأجنبيَّة – إنَّما هُم يَعْترضون بشِدَّةٍ على إحلال اللغةِ الأجنبيَّةِ محَلَّ العربية كلُغة لتعليم العلوم، فكما يفترضُ التعريبُ أن يُمارسَ المُهندسُ أو الطبيبُ أو الزراعيُّ أو حتى الجيولوجيُّ مِهنَته على الناس، وللناس باللغة القومية، رابطتِه بِهم ووَسيلةِ تفاهُمه معَهُم، فإن نجاحَ مسيرة التعريب واستمراريَّتَها يتطلَّبان أن يكون هذا المُهندسُ أو الطبيبُ أو الخبيرُ الزراعيُّ ضليعا بلُغة أجنبيَّةٍ تواصَلُ فيها وبِها مع العلماء أو مع مُنجَزاتِهم لمُتابعة الرَّكب العلميّ في تخصُّصِه والوقوف على آخر ما توصَّل إليه زُملاؤهُ العلماءُ في العالم من حولِه، فلا تحصُلُ فَجوةٌ علميَّةٌ بينَ ما درسَهُ هو كطالِب وبَيْن ما يَتِمُّ بعدَ تخرُّجِه كمُمارس. إن الحاجةَ إلى إتقان لُغةٍ أجنبيَّة عالَميَّة مُعاصرة هيَ اليوم مَطلب تَربوي أساسي لِكُلِّ مُثقَّف عربيٍّ أو غير عربي، عالم أو غير عالم. لكن هذا لا يفترض ولا يتطلب اعتماد اللغة الأجنبية تلك كلغة لمختلف دراساتهم الأساسية. اللغة الانكليزية، مثلا ... هي اليوم حاجة ضرورية يومية للعالم الفرنسي والألماني والروسي والياباني والكوري وأي عالم من أي قومية كان، فلماذا يا ترى لم تطرح مسألة اعتماد اللغة الانكليزية في تدريس مواد العلوم في أيّ من هذه البلاد؟)[١٥].

لكن من جملة ما يراد من (فرض اللغة الأجنبيّة فرض الاتجاه الواحد وتعميم النسق الواحد للثقافة، من خلال السيطرة على أدوات العولمة وآلياتها، التي تنقل إلى العالم الصور والمعاني والرموز والقيم والأنماط بوساطة البث الفضائي... والحاسوب... وشبكة المعلومات...) إلخ[١٦].

ذلك بالسيطرة والتوجيه المنظم لتكنولوجيا المعلومات، وهذا ما سيؤثر في أسلوب حياة الأمم ومعتقداتها ولغاتها وهويّاتها، وكلّ ما يمتّ من قريب أو بعيد إلى مكوّنات ثقافاتها، إذ إنّ العصر الحالي عصر القطب الواحد، يتجه إلى إضعاف الكتل التي تخالف هذا القطب، ومنعها من المنافسة أو الظهور الإيجابي، وعدم السماح بالوجود المستقل إلا للكيانات الكبيرة، أو من يدور في فلك القوّة العظمى، ويكون في خدمة مخططاتها، في ظلّ التشرذم الذي تعيشه البلدان العربيّة والإسلاميّة، وتحكّم القوى الداخليّة التي لا تمثل الإرادة الحقيقيّة لشعوبها، وإنّ أخطر ما في العولمة، أنها تفتح الأبواب على مصاريعها لهجوم العولمة الثقافيّة، وفرض مفهوم الأقوى، وتقليد كل ما يتصل بأسلوب حياة المنتصر ! وسحق ما يخالفه، لكن ربما بوسائل الجذب المغلفة، والإغراء المبطن، والإغواء والترغيب والترهيب.

فلا بُدّ من وعي مثل هذه المخاطر، وإدراك غاياتها القريبة والبعيدة، والالتفات إلى أهميّة الدفاع عن لغة القرآن الكريم، بتيسير العلوم بهذه اللغة، التي ميّزها الله تعالى بقوله: «بلسان عربي مبين» ـ (الشعراء ١٩٥)، وكان الباري قد يسّرها على رسوله ومن ثمّ على أمّته، في قوله تعالى: «فإنّما يسّرناه بلسانك لِتبشّر به المتقين وتنذِر به قومًا لُدّاً» ـ (مريم ٩٧)، والتيسير إيجاد اليسر والسهولة وعدم الكلفة بلغة مفهومة مبينّة لفظاً ومعنى، وبشارة بالجنة للمتقين، وإنذار للمجادلين من الخصوم المخالفين، وتكرّر

التيسير في كتاب الله، في قوله تعالى: «فإنّما يسّرناه بلسانك لعلهم يتذكرون» ـ الدخان ٥٨)، ويتكرّر قوله تعالى: «ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مُدّكر» أربع مرّات في سورة القمر [الآيات ١٧، ٢٢ ،٣٢، ٤٠]، يقول المفسرون إنّ الله سبحانه وتعالى سهّل لغة القرآن وقرّبها، وحضّ المخاطبين على حفظها، قال الزمخشري: «يسّرنا القرآن أي سهلناه للإذكار والاتعاظ، بأن شحنّاه بالمواعظ الشافية، وصرفنا فيه من الوعد والوعيد... وقد هيّأناه للذكّر»[١٧]، فهذا يدلّ على الحفظ والعناية، وكذلك الموعظة والتقريب على المتلقين، (فهل من مُدّكر) فهل من متذكر ومتعظ لوعد الله ووعيده، يعلم أنّه حقّ فيعتبر .

● **المصطلح والتحوّل إلى العربيّة :**

إنّ هناك مسوّغات غير لغويّة تمنع من التحوّل إلى عربيّة العلوم، ومنها انشغال المختصين بغير لغتهم لسنوات طويلة، ممّا أفقد أكثرهم استرجاع ما تعلموه أو تركوه من لغتهم الوطنيّة، فسرى إليهم الضعف أو الخوف من الاستعمال الخاطئ للغة العربية، فألف هذا إحساساً بالضعف في العربيـة، وربما رغبة في المحافظة على مكانة اجتماعية وجامعيّة رفيعة، شعر بعضهم بالحصول عليها، من التدريس باللغة الأجنبية التي يدرّسون بها، ممّا يتحوّل إلى موقف سياسي من مجتمعهم ولغتهم، ذلك الذي يحول دون استعمال العلم الحديث باللغة العربيـة، وإن لم يكن لهذا علاقة بالعربية من حيث هي لغة[١٨].

ولم تكن مشكلة المصطلح العلمي باللغة العربية عائقاً يحول دون التعريب، لكنّ المشكلة الأساسية في المكابرة والامتناع عن التخطيط لهذا التوجه، ذلك لعزوف المعنيّين في الجامعات ومراكز البحث العلمي عن الانخراط في هذا المسلك، والصدود عن اعتماد العربية لغة علم وتعليم[١٩]. فلم يفكّر بعضهم في ضرر منع اللغة الوطنيّة، من دون اتخاذ خطوات التحوّل التدريجي من اللغة الأجنبيّة إلى اللغة الوطنيّة، على الرغم من أنّ امتناعهم سيؤدّي حتماً إلى ضعف لغة المجتمع وهزالها في مجال العلوم، ومن ثَمّ التأثير في استعمالها العامّ.

لكنْ هناك من المختصّين من نبّه على ضرر ترك لغة المجتمع، مستنداً إلى مالحظه من أثر ملموس لهذا الترك، ولاسيّما في الفهم والإفهام في الحاضر المستقبل، ومنهم الدكتور محمد توفيق الرخاوي، أستاذ التشريح في كلية طب جامعة القاهرة، الذي يقول: «إننا لا ندرّسُ بالعربية طبعاً، كما أننا في الحقيقة لا ندرّس بالانجليزية، كما هي الانجليزية أبداً، لكننا ندرّس خليطاً شاذاً من الانجليزية المتلعثمة والعربية المكسرة، واللاتينية التي لا نعلم منها حتى ولو الشيء اليسير»[٢٠]. و(يقترح تدريس الطب بالعربية، لأنّ الأستاذ يفكر ويتكلم بالعربية، والطالب يسمع ويفهم بالعربية، في يسر وبساطة وسهولة، وهو الشيء الطبيعي، ولأنه لا يصح إلاّ الصحيح، والحق أحق أن يتبع، وما انتفع قوم بعلم لم يزرعوه في لغتهم)[٢١].

فـ (إذا تلقى الطالب تعليمه العالي مصبوباً بألفاظ لغته وقوالبها، فإنّه يسهل عليه استيعابه وإضافته إلى مخزونه المعرفي في منظومة مفهومية متكاملة)[٢٢]؛ في حين يواجه الطالب الذي يتعلم باللغة الإجنبية، مشقة فهم هذه اللغة، والسياق الذي ترد فيه المصطلحات العلمية، ومن ثمّ فهم هذه المادة العلمية، وليس من السهل التحول من منظومة لغوية فكرية إلى أخرى.

(ويروي الدكتور أحمد ذياب الذي دَرَسَ علم التشريح في جامعة باريس باللغة الفرنسية... ثم عاد إلى تونس ليدرّسَ نفس المادة في جامعة صفاقس باللغة الفرنسية؛ لكنه بعد مدّة تأكد له أنّ مستوى الطلاب باللغة الفرنسية لا يؤهلهم لفهم الدروس، فأخذ يدرّس التشريح باللغة العربية مدة ثلاث سنوات (١٩٨٥ ـ ١٩٨٨) وكان إقبال الطلاب على الدروس وموافقتهم على استعمال العربية بنسبة ٩٧ ٪، وقد كان ذلك أمراً بديهياً جداً كما يقول،

ثم يتساءل: لكن هل نحن أمة تقبل بديهيات الأمور؟ لأنّ تجربته الناجحة قد أجهضت)[٢٣].

ويقول الدكتور محمد هيثم الخيّاط: (الأساتذة يلوون ألسنتهم برطانة أعجميّة، لا يفهم الطلاب أغلبها؛ والأدهى أنّ كثيراً من المدرّسين الجدد لا يفهمون كثيراً منها ولكنهم يلقونها على الطلاب كأنهم أجهزة تسجيل)[٢٤].

إنّ استعمال اللغة الأجنبية في التعليم العالي والبحث العلمي ومنع الطلبة من تداول اللغة الوطنيّة يحرم اللغة الوطنية من مواكبة التطور العلمي، ويعوق نشر العلم في المجتمع، ويسبب الضعف في التحصيل العلمي عامّة، والتراجع عن استيعاب مجمل حركة التطور في العالم، في ضوء ثورة المعلومات والتقنيات الجديدة، والسرعة فيما يستحدث في شتى مناحي الحياة.

فالمطلوب أن يُتدارك هذا الأمر، بسعي المعنيّين في ترقية استعمال اللغة العربيّة العلميّة، وإيجاد ما ييسّر هذا التوجه، وأن يوائموا بين الحاجة إلى التجديد، وصون القيم والثوابت، وتنمية الثقة بالنفس، وتحفيز القدرات المبدعة، ومواجهة تحدّيات الحاضر والمستقبل، استناداً إلى الموازنة بين التمسك بالأصالة، والتطلع إلى التمكن من مستلزمات ترسيخ المنطق العلمي المعاصر، في الآن نفسه، وهذا ما جرت عليه الأمم الحيّة في الانتقال من مرحلة متخلفة إلى أمم متقدّمة، (ولا يظن أحدٌ أنّ إمكانات التقدم من الطبائع الثابتة عند الشعوب بل إنّ النهضة هي نتاج ظروف تاريخيّة ذات طبيعة ثقافيّة واجتماعيّة واقتصاديّة، كما أنّ حركة التاريخ نحو المستقبل هي امتداد تلقائي للماضي تحت وطأة مشكلات الحاضر)[٢٥].

كلّ هذه ستمهد لشروعية التغيير ومن ضمنها التعليم باللغة العربية ليكون التوجه علمياً وسديداً وراكزاً، وجاذباً للكفاءات العلمية في الداخل والخارج، يكسب حماسها ويطمئنها على مستقبلها ومستقبل أوطانها، ويمنعها من الالتفات إلى غيرها، ليأسها من حصول النهضة الحقيقية في بلدانها، في ظل الأوضاع السياسية الحالية، ومهيعاً صحيحاً يعتمد تأهيل اللغة الوطنية نفسها علمياً، ولاسيما تعوّد نظامها الصوتي والصرفي والتركيبي بين المختصين، وفي ذلك اكتساب للعلم الحديث الذي سيمرّ بمراحل الهضم والتمثيل، والاستيطان الطبيعي الذي سيفتح الآفاق الواسعة أمام التعريب الشامل، هذه المهمة ضرورة حيّة، ستتعاظم فتأتي بتعريب ما يراد تعريبه، عند الباحثين في الأقل بين الذين يستعملون العربية إلى جانب الأجنبية، ونتخلص أيضاً من الانفتاح اللغوي الشكلي والسطحي على الغرب وحده، الذي لن يأتي بما نأمل من نهضة علمية تناسب أجيالنا وطموحاتهم الكبيرة، وعلى الرغم من مواقفه السلبية المتتابعة، ووقوفه إلى جانب أعدائنا، ووضوح المؤشرات بانتقال مركز الثقل الحضاري والصناعي والتجاري إلى غيره، لأن الانفتاح على غير الغرب يتطلب ثقة عالية بالنفس، وأنّ اللغة العربية هي المعبّرُ الأكيد عن هذه الثقة، وهي الكيان الواضح لوطنيتنا وشخصيتنا الحضارية ورأينا المستقل في الحاضر والمستقبل.

وانفتاحنا الواعي على العالم المتقدم في هذا العصر يمنحنا الفرصة في تجاوز ما نحن عليه من تخلف، تخلفنا حتى عن ماضينا، الذي كان قد تمكّن من تطويع اللغة وجَعلها قادرة على التعبير عن حاجات الأمّة وقضاياها في ذلك العصر، فلم يتردّد العلماء في حينها من اتخاذ الخطوات التي تجاوزوا بها ما نسميه بمشكلة مصطلحات العلوم وتعريبها، أو ترجمة المفاهيم والكلمات الجديدة، التي لم تتوافر على ما يقابلها في اللغة العربية، بل إنهم كثيراً ما اكتفوا بنقلها كما هي، لتعرّب فيما بعد، ليتطوّر لفظها باستعمالها ولتكون جزءاً من العربية، واستقرّ عندهم أنّ تقدّم اللغة مرهون بتقدم أهلها[٢٦].

فما أروع أن يستعمل الإنسان لغته بسلاستها وجمالها، وأثرها وسحرها على نفسه، مندمجاً في مجتمعه، وصانعاً من هذا الاستعمال شخصيته العلمية الحقيقية، وبانياً ذهنيته العلمية الصافية

المنسجمة مع نفسها ومع ما يحيط بها، وهي التي ستهيئ للتمكن من الإبداع والإتقان، وهذاهو ما يقرّره علماء اللغات والاجتماع والتربية، لأن اللغة الوطنية هي الأقرب من تمكين الإنسان من العطاء. نقول: لن يبدع الإنسان بغير لغته، لأن الطالب هنا لن يتمكن من استيعاب المادة العلميّة باللغة الأجنبية استيعاباً كاملاً، ولا تتحقق له المعرفة الصحيحة بها، كما هي في لغته، التي اعتادها في الاستعمال والتفكير، لأسباب لا حصر لها، منها أنه غريب عنها، عن نظامها وأساليبها، وأجوائها وبيئتها، وهو يواجهها بعد أن استقرت عنده لغة مجتمعه، ولذاذة التواصل بها .

والتحوّل إلى اللغة الوطنيّة يستوجب التخطيط العلمي ووضع التدابير التي تفرض استعمال المعجم المعرّب لكلّ اختصاص، والترويج له وتطويره ، والتحقيق العلمي واللغويّ لما فيه ، ليكون أكثر ملاءمة ، لأنّ ما في هذه المعجمات يخصّ حقائق علميّة متغيّرة ، دوّنت في زمن تتغيّر فيه الحقائق تغيرًا سريعًا ، وربما كانت التطورات قد تجاوزت ما كان قد ثـُبّتَ ، وربما لم يستعمل بين علماء أهل الاختصاص ، ولا يعقل أن تستقرّ المصطلحات على ما هي عليه ، على الرغم من امتداد الزمن وتحديث الوسائل وتقدم الحياة في عصر التطوّر السريع .

ولا بُدّ من لحظ انشغال المختصين بغير لغتهم لسنوات طويلة ، ممّا أفقد بعضهم استرجاع ما تعلّموه أو تركوه من لغتهم الوطنيّة ، فسرى إليهم الضعف أو الخوف من الاستعمال الخاطئ للغة العربية ، فيؤلف هذا إحساسًا بالضعف في العربية ، وربما رغبة في المحافظة على مكانة اجتماعية وجامعيّة رفيعة ، شعر بعضهم بالحصول عليها ، من التدريس باللغة الأجنبية التي يدرّسون بها ، ممّا يتحوّل إلى موقف سياسي من مجتمعهم ولغتهم ، ذلك الذي يحول دون استعمال العلم الحديث باللغة العربية ، وإن لم يكن لهذا علاقة بالعربية من حيث هي لغة .

● **الهوامش :**

(١) الحيوان ص ١٩، والبيان والتبيين ج١/ص١١.
(٢) الصراع بين القديم والجديد، د محمد الكتاني ص ٢٢.
(٣) مجلة آفاق الثقافة، الرفاعي ص ٥٤.
(٤) الصراع بين القديم والجديد ، د. محمد الكتاني ص ٢٤.
(٥) الإحكام في أصول الأحكام ج١/ص٣٢.
(٦) العربيّة وتحدّيات العصر، محمود أحمد السيّد ٣٦.
(٧) العربيّة وتحدّيات العصر، محمود أحمد السيّد ص ٣٦.
(٨) دراسات لغويّ، د عبد الصبور شاهين ص ٧٩ ـ ٨٠.
(٩) الفصحى لغة القرآن، أنور الجندي ص ٣٠١.
(١٠) مجلّة آفاق الثقاقة، الرفاعي ص ٧٥.
(١١) مجلّة آفاق الثقاقة، الرفاعي ص ٧٥.
(١٢) المظاهر الطارئة على الفصحى، محمد عيد ص١٣٦.
(١٣) المظاهر الطارئة على الفصحى، محمد عيد ص ١٣٥ ـ ١٣٦.
(١٤) مجلة اللسان العربي، د. ولد سيدي أحمد ص ٣٠.
(١٥) مجلة اللسان العربي، أحمد شفيق الخطيب ص٢٠٥.
(١٦) مجلة آفاق التراث، رواء زكي يونس ص٦٧ ـ ٦٨.
(١٧) الكشاف، للزمخشري ص ١٠٦٦.
(١٨) مجلة آفاق التراث، الرفاعي ص ٥٩.
(١٩)مجلة مجمع اللغة العربيّة بدمشق، شاكر الفحام ص١٧٠.
(٢٠) علم المصطلح، د علي القاسمي ص ١٢٣.
(٢١) علم المصطلح، د علي القاسمي ص ١٢٣.
(٢٢) المصدر نفسه ص ١٢٢ .
(٢٣)علم المصطلح، د علي القاسمي ص١٢٣، ومجلة اللسان العربي، د أحمد شحلان ٩٩٧ ص٩٢ ـ ٩٦.
(٢٤) الموسم الثقافي لمجمع اللغة العربيّة الأردني، ١٩٨٤، ص ٨٥.
(٢٥) مجلة آفاق التراث،الرفاعي ص٥٩.
(٢٦) اللسانيّات واللغة العربيّة، د الفاسي الفهري ص ١٨١.

Science, Education and Arabic

By : Dr .Mahdi Salih Sultan

Abstract

Academic specialists are Preoccupied With languages other than their mother tongue. Which made them lose what they have learned .consequently, they became afraid of misusing Arabic till they became afraid of their own society and their own language. Whoever tries to reuse her/ his mother tongue , Face great difficulties because , language thrives When it is used and declines When it is abandoned and neglected. "

None the less , What specialists are required to use Arabic and enhance the steps that Will lead to Arabization linguistically , etomologically, and textually they are also required to mold Scientific thinking in simple language , because the issue of the national language is the issue of the nation as a whole and when the indivicluals a band their language, it recedes. and stops growing Besides language mirrors the state of the nation and it is the mouth piece of its Soul , characteristics . When the scientists of this nation abandon the language

Of Quran and use another language , they Surrender to other and abdicate the main core of their identity . They also close the interaction with modern Science and Culture and copy other's experiences without natural digestion serious representation, logical rationing or Positive interaction .

